Mario Rossi

I

Da Hegel a Marx

La formazione del pensiero politico di Hegel

Feltrinelli

Mario Rossi

Da Hegel a Marx

I La formazione del pensiero politico di Hegel

L'opera Da Hegel a Marx *ricostruisce, con un'ampiezza di orizzonti, una puntualità di analisi testuali ed una compiutezza di documentazione non consuete alla nostra storiografia filosofica, una fra le linee piú importanti dello sviluppo della problematica moderna. Partendo dallo studio della filosofia etico-politica di Hegel, integrato da tutti i necessari riferimenti sistematici* (I, La formazione del pensiero politico di Hegel; II, Il sistema hegeliano dello Stato), *la ricerca si addentra a considerare, in una sintesi storica che è l'unica, oggi, a disposizione degli studiosi, la crisi della Scuola hegeliana; passa allo studio della formazione del giovane Marx nel rapporto critico e problematico che la collega a questi suoi antecedenti storici* (III, La Scuola hegeliana. Il giovane Marx) *e presenta poi, attraverso tutta la documentazione occorrente, il nucleo della* Concezione materialistica della storia (IV). *Da questo punto, svincolandosi da uno stretto rapporto ai suoi antecedenti, il pensiero e l'opera di Marx possono e debbono esser considerati piuttosto in relazione alla fecondità delle loro soluzioni e delle sollecitazioni future che son rivolte alla problematica dei nostri giorni, ed è da questo punto di vista che nei volumi* V *e* VI *il lettore troverà, per la prima volta in Italia, una diffusa esposizione ed un approfondimento organico dei* Grundrisse *e del* Capitale, *oltre che dell'attività storiografica e politica di* Marx.

Il presente volume studia anzitutto gli scritti giovanili di Hegel nella loro integralità; in secondo luogo, la formazione del pensiero etico, giuridico e politico di Hegel nel periodo jenense prima della Fenomenologia, *e infine le sezioni di quest'opera che riguardano il problema etico e il problema della storia.*

Già uscito nella stessa collana:
Il sistema hegeliano dello Stato

L. 4.300 (4.054)

SC/10 26

Che cos'è l'SC/10

SC/10 non è soltanto una nuova collana, ma anche — e soprattutto — una nuova e moderna concezione editoriale: l'*high quality paperback*, come è stato chiamato in America e in Inghilterra, e cioè l'edizione economica, grazie a un'alta tiratura, di opere di alto livello culturale e scientifico. In Italia il libro di cultura, sia esso l'opera storica, l'indagine sociologica, filosofica o scientifica, il saggio di estetica o di critica letteraria, ha quasi sempre un prezzo superiore alle possibilità del lettore medio.

SC/10, in virtú di un prezzo accessibile, presenta ora a un vastissimo pubblico una serie di libri che si distinguono per rigore di selezione, praticità di formato ed eleganza grafica.

SC/10 offre ad ogni persona colta la possibilità di arricchire la propria biblioteca di testi classici, antichi e moderni, di saggi contemporanei, di strumenti di consultazione.

SC/10 intende offrire alla scuola e agli studenti i mezzi per uno studio piú vivo e aperto; è la proposta rivolta a tutti di una lettura che non sia soltanto evasione.

L'Autore di questo volume, Mario Rossi, è nato a Napoli il 5 dicembre del 1916, ed ivi ha trascorso la giovinezza acquistando una formazione molto indipendente, sostenuta da una consapevole e radicale opposizione al fascismo. Soltanto dopo la guerra e dopo un lungo periodo di servizio militare alternato all'insegnamento delle lettere classiche nei licei ha incontrato colui che sarebbe stato il suo maestro, Galvano della Volpe, e da quel momento, conseguita la laurea in filosofia dopo quella in lettere classiche, ha intrapreso la carriera scientifica.

Libero docente nel 1954 con una *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* (Messina, 1953) ed altri scritti minori, ha insegnato Estetica e Storia della filosofia nella facoltà di Lettere dell'università di Messina, e pubblicato l'opera *Marx e la dialettica hegeliana* (Roma, Editori Riuniti, I, 1960 e II, 1963) qui riprodotta nei primi quattro volumi. Nel 1965 ha ottenuto la cattedra di Storia della filosofia presso la facoltà di Magistero dell'Università di Messina, dove insegna attualmente. Ha pubblicato in seguito *Fondamenti d'un'etica umanistica* (Monaco, 1965 e in Italia su "Logos," 1969) e uno studio su Galvano della Volpe in "Critica marxista" (1968). È attualmente impegnato in due linee di ricerca: 1) il completamento dell'opera che qui presentiamo, nei volumi V e VI dedicati ai *Grundrisse* e al *Capitale* ed al rapporto fra la logica scientifico-storica di Marx e le correnti contemporanee (strutturalismo, sociologia, logica formale, "neomarxismo" ecc.); 2) il tentativo di riproporre la concezione materialistica della storia in ordine ai problemi dell'etica, della logica e dell'estetica del nostro tempo attraverso una concezione deontologico-storica in etica, storico-funzionalista in logica e realistico-operativa in estetica (*Umanismo operativo,* in preparazione).

Ultimi volumi pubblicati:

Douglas Guthrie	Storia della medicina
Francesco Ruffini	La libertà religiosa
Wolfgang Köhler	La psicologia della Gestalt
Marchese de Sade	Opere scelte
S. Sambursky	Il mondo fisico dei greci
Denis Diderot	Opere filosofiche
Charles Darwin	Viaggio di un naturalista intorno al mondo, Autobiografia, Lettere (1831-1836)
Piero Martinetti	Kant
Harry M. Johnson	Trattato di sociologia
Mario Rossi	Da Hegel a Marx (3 voll.)
V. I. Lenin	Quaderni filosofici
Charles P. Snow	Le due culture
George D. Painter	Marcel Proust
Lewis H. Morgan	La società antica
Ernest H. Wilkins	Vita del Petrarca *e* La formazione del "Canzoniere"
L. Althusser e E. Balibar	Leggere Il Capitale
W. D. Ross	Aristotele
B. Malinowski	Teoria scientifica della cultura
R. Arnheim	Arte e percezione visiva
R. Jakobson	Saggi di linguistica generale
C. Lévi-Strauss	Le strutture elementari della parentela
G. Sadoul	Storia del cinema mondiale (2 voll.)
V. Gregotti	Il territorio dell'architettura
Elizabeth G. Holt	Storia documentaria dell'arte. Dal Medioevo al XVIII secolo
Adam Schaff	Il marxismo e la persona umana
Pietro Chiodi	Sartre e il marxismo
B. Malinowski	La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale
G. Zilboorg e G. W. Henry	Storia della psichiatria
V. Lanternari	Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi
Cesare Segre	Lingua, stile e società
Franco Della Peruta	I democratici e la rivoluzione italiana
Karl Barth	L'Epistola ai Romani
F. S. Merlino	L'Italia qual è. Politica e Magistratura dal 1860 ad oggi in Italia. Fascismo e Democrazia
Ferruccio Marotti	Storia documentaria del teatro italiano
Ludovico Geymonat	Filosofia e filosofia della scienza
Giuseppe Galasso	Economia e società nella Calabria del Cinquecento
Emilio Agazzi (a cura di)	Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896-1911
Hermann Weyl	La simmetria
Susanne K. Langer	Sentimento a forma
E. V. Il'enkov	La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx
Nicola Badaloni	Marxismo come storicismo
Goffredo Fofi	L'immigrazione meridionale a Torino (edizione ampliata)
Evgheni V. Tarlé	Germinale e Pratile

Mario Rossi

Da Hegel a Marx

I

La formazione del pensiero politico di Hegel

Feltrinelli

Indice

A Galvano della Volpe

L'opera presente riproduce e prosegue i due volumi dal titolo *Marx e la dialettica hegeliana*, I, *Hegel e lo Stato*; II, *La genesi del materialismo storico*, apparsi in Roma, presso gli Editori Riuniti, nel 1960 e 1963. Il cambiamento di titolo è giustificato dalla mia decisione, maturata nel frattempo, di proseguire, appunto, e concludere l'opera con una terza parte sui *Grundrisse* e sul *Capitale*, oltre che su Marx storiografo e scrittore politico. In questo nuovo piano dell'opera, evidentemente, il rapporto di Marx con Hegel, pur non scomparendo del tutto, è destinato progressivamente a retrocedere dal proscenio degl'interessi del lavoro istituendosi invece, per il *Capitale*, nessi problematici diversi e piú urgenti, per noi, ed orientati piú che verso il *passato* della situazione di Marx, verso il suo *futuro*, cioè appunto verso i tempi nostri, della storia ulteriore del marxismo, della sociologia, e poi dello strutturalismo e della moderna logica delle scienze.

Conseguentemente, per conferire all'opera una piú opportuna articolazione e maneggevolezza, essa verrà suddivisa in sei volumi, dei quali i primi due, che ora presentiamo (I, *La formazione del pensiero politico di Hegel*; II, *Il sistema hegeliano dello Stato*) costituiscono la Parte prima (*Hegel e lo Stato*) e corrispondono, con gli ampliamenti che dirò in seguito, al vol. I dell'edizione precedente; il terzo ed il quarto (III, *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*; IV, *La concezione materialistica della storia*), che appariranno fra breve in questa collana, costituiscono la Parte seconda (*La genesi del materialismo storico*) e corrispondono al vol. II della prima edizione; e gli ultimi due (V, *Il metodo della scienza e i* Grundrisse; VI, *La logica storica del* Capitale) costituiranno la Parte terza (*Logica, scienza e storia*) e concluderanno, *ex novo*, tutto il lavoro.

Questa ristampa presenta poi, nel II volume, tre sostanziali ampliamenti che consistono 1) nell'aggiunta, al capitolo sulla *Filosofia della storia*, d'un nuovo numero dedicato alla parte conclusiva delle relative *Lezioni* hegeliane, che tratta del "mondo cristiano-germanico," cioè dell'età moderna; 2) nell'aggiunta d'un intero capitolo dedicato alla "problematica del realismo" nelle *Lezioni d'estetica*; in conseguenza di queste due aggiunte si è modi-

ficata anche la suddivisione in *Libri*: il *Libro terzo* comprende, ora, soltanto, i capitoli sulla *Logica* e sulla *Filosofia del diritto*, mentre in un *Libro quarto* sono compresi il capitolo sulla *Filosofia della storia* e quello, nuovo, sull'*Estetica*; 3) nel rifacimento della Conclusione. Ho dovuto decidermi a questi ampliamenti — nonostante essi accrescano la mole già considerevole dell'opera — perché essi presentano la controparte contenutistica della pura articolazione formale del principio dialettico, e cioè le determinazioni concrete di quel sistema che, contrapposto al metodo, fu generalmente considerato come ciò cui si doveva imputare l'aspetto "reazionario" o conservatore della filosofia di Hegel. Che, al contrario, quest'impegno alla considerazione di determinati problemi della storia e della cultura costituisca l'eredità piú irrinunciabile del pensiero hegeliano, e che esso, proprio in concreto, presenti un *corpus* di proposizioni critiche e valutative alle quali, piú o meno consapevolmente, s'è rifatto in gran parte lo sviluppo della riflessione posteriore sulla storia e sulla cultura moderna, tutto questo non bastava affermarlo — come era già stato affermato lungo tutto il corso del primo volume nella sua precedente stesura — ma era estremamente opportuno dimostrarlo attraverso lo studio dei testi, come le parti ora aggiunte spero varranno a confermare con tutta evidenza.

Ampliata la trattazione della *Filosofia della storia*, introdotta diffusamente quella dell'*Estetica*, ove si ricordi poi che nel terzo volume, Libro I cap. III, in occasione d'un giudizio sulle interpretazioni della Scuola si è reso inevitabile un ricorso abbastanza articolato alle *Lezioni sulla filosofia della religione* e sulla *Storia della filosofia* e che, in apertura alla parte dedicata alle controversie di Destra e Sinistra figura una breve esposizione organica (che è però l'unica, ancora oggi, che abbiamo nella storiografia italiana) degli scritti polemici berlinesi di Hegel, si può dire che nell'opera presente sia considerato da vicino *tutto il pensiero di Hegel* ad eccezione della *Filosofia della natura*: una parte, quest'ultima, che era necessario sorvolare non certo in omaggio all'ostracismo che ne decretò il nostro movimento neo-idealista, ma soltanto per la convinzione che fosse impossibile considerarla fuori di quel quadro generale della storia della scienza e della filosofia della scienza che qui non può, evidentemente, essere in questione. Compiuta cosí, e documentatamente, la considerazione di entrambi gli aspet-

ti, formale e contenutistico, della filosofia hegeliana nella sua totalità organica, diveniva possibile e necessario un rifacimento della Conclusione, che articolasse con maggiore plausibilità, e nel quadro d'un piú deciso e chiaro *atteggiamento storicizzante*, il motivo dello "spirito dello hegelismo" e del "suo destino" in ordine al rapporto con Marx, che resta il tema specifico dell'opera, ma anche allo sviluppo ulteriore della storia della filosofia.

Fra i miglioramenti minori, ma non meno essenziali, di questa seconda edizione, mi sia lecito indicare la correzione degl'innumerevoli errori tipografici in cui incorse la prima, l'adattamento delle citazioni dalla *Fenomenologia* al rifacimento della traduzione di E. De' Negri, condotto sull'ultima ediz. Hoffmeister dell'opera, la ristesura di qualche pagina sugli scritti jenensi, l'aggiunta di qualche nota, e, infine, l'eliminazione delle Postille ed il loro inserimento come note al luogo cui si riferivano.

Proprio nei giorni in cui preparavo questa seconda edizione la cultura ed il pensiero marxista hanno subíto la gravissima perdita del pensatore cui quest'opera è dedicata, Galvano della Volpe. Non ho cambiato la dedica, rivolgendola alla sua "memoria," perché preferisco che essa resti consacrata all'uomo vivo, qual egli rimane come elemento essenzialissimo della nostra esperienza e della nostra vita di studio e di lavoro.

Nel ringraziare gli studiosi per l'interesse che hanno dimostrato a quest'opera mi sia permesso di rinnovare i miei ringraziamenti agli amici già menzionati nell'Avvertenza alla prima edizione, e di esprimere altresí la mia riconoscenza verso quanti hanno variamente incoraggiato ed aiutato il mio lavoro. Un ringraziamento conclusivo e sentitissimo vada agli amici Roberto Bonchio, Ovidio Martini e Giampiero Brega che si sono prodigati con tanta intelligenza, comprensione e pazienza per la realizzazione editoriale del mio lavoro; i primi due al tempo della sua prima edizione, il terzo in occasione della presente ristampa.

M. R.

Roma, 23 novembre 1969

Avvertenza a *Marx e alla dialettica hegeliana*

La considerazione del rapporto Hegel-Marx ha imposto con tanta perentorietà la sua importanza al mondo culturale contemporaneo, che non c'è alcun bisogno di dimostrare l'opportunità di un lavoro che vi si dedichi. Gli studiosi hanno generalmente compreso quest'importanza e non cercano piú — come poteva avvenire per l'addietro — di eluderne l'impegno, ma danno, ormai, a questo problema storico ed etico, il posto che merita nel quadro delle loro ricerche.

Ma d'altra parte, sembra che essi non abbiano ancora saputo trovare una sicura mediazione fra i due estremi difetti d'impostazione, quello d'una considerazione tanto generale da divenire indeterminatezza, e d'una penetrazione tanto particolare da divenire letteralismo; sí che proprio l'ambito della questione piú importante, per noi, della storia del pensiero, sembra destinato a divenire il terreno dei piú vari fraintendimenti, dei piú ostinati luoghi comuni, e perfino quello ove piú facilmente possa prosperare (per dirla con Hegel) la cattiva erba della superficialità rivestita di saccenteria.

Mi sono pertanto convinto che, ormai, la stessa impostazione del problema del rapporto Hegel-Marx, e poi l'articolazione di esso, dovessero venir fatte solo all'interno d'una presentazione organica dell'opera dei due pensatori, e che questo fosse l'unico rimedio ai pericoli di cui sopra. A ciò è destinato il presente lavoro, che vuol quasi costringere il pubblico culturale a concepire il rapporto Hegel-Marx soltanto insieme a quelle che realmente sono state, nel loro sviluppo, la filosofia di Hegel e la filosofia di Marx, e non prima, o dopo, ma comunque indipendentemente da queste.

Alcune sezioni di quest'opera sono già state presentate al pubblico, come anticipazioni di essa. Si tratta, per la prima parte, del primo e secondo capitolo del libro secondo, apparsi rispettivamente come un opuscolo per uso universitario dal titolo *Economia, politica ed etica negli scritti jenensi di Hegel*, Messina, ed. Ferrara, 1954, e come un saggio dal titolo *Lo storicismo "mistificato" della Fenomenologia hegeliana*, in *Società*, nn. 4 e 5, agosto-ottobre 1957; per la parte seconda, si tratta del libro primo, apparso

come saggio dal titolo *La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordi filosofici di Marx e di Engels*, nella *Rivista storica del socialismo*, nn. 7-8, luglio-dicembre 1959 e seguenti; e dei primi tre capitoli del libro terzo, apparsi come saggio dal titolo *Marx, la Sinistra hegeliana e l'Ideologia tedesca*, in *Società*, nn. 5-6, anno 1958 e 1-2, 1959.

All'editore Ferrara e ai comitati direzionali di *Società* e della *Rivista storica del socialismo* i miei ringraziamenti per avermi consentito la riproduzione di questi scritti.

L'opera è dedicata al mio maestro, Galvano della Volpe. Il mio piú affettuoso ringraziamento vada anche agli amici che mi hanno aiutato nella raccolta del materiale: Nicolao Merker, studioso degli scritti jenensi di Logica, e i miei collaboratori Enzo Tota e Girolamo Cotroneo, il quale ha curato l'indice dei nomi del primo volume.

Fra le diverse parti di questo lavoro alcune riguardano temi molto studiati e discussi, come il pensiero giovanile di Hegel, altre, temi pochissimo o mai studiati come le vicende della scuola hegeliana e l'*Ideologia tedesca.* Le difficoltà del lavoro sono state non solo numerosissime, ma anche le piú varie, come il lettore comprende. Onde penso di poter sperare indulgenza per gli errori che certamente non potranno mancarvi.

M. R.

Messina, Università, 4 giugno 1960

Parte prima

HEGEL E LO STATO

I.

La formazione del pensiero politico di Hegel

1. Il problema del rapporto Hegel-Marx assume oggi un duplice significato storico. Anzitutto, sul piano filologico, si accentrano in esso due gruppi di questioni fra le piú rilevanti per la storia del pensiero contemporaneo: quello relativo al destino della filosofia hegeliana e pertanto anche al senso piú riposto della sua cifra, e quello delle origini e della formazione del pensiero di Marx, e quindi delle incidenze che preliminarmente lo condizionarono. Sí che ad un certo punto i due gruppi di questioni divengono complementari e si connettono in un problema solo, la cui importanza, anche a limitarsi a questo primo aspetto, non ha bisogno di esser messa in rilievo.

Ma il problema del rapporto Hegel-Marx va molto oltre il piano filologico e culturale. La teoria marxista, e il suo motivo fondamentale, quel "rovesciamento pratico" onde si attua il trapasso dalla concezione materialistica della storia, come canone d'interpretazione storica, alla stessa concezione come teoria rivoluzionaria, hanno oggi una tale incidenza sui destini dell'umanità e di ciascun individuo umano, che una qualsiasi loro presa di coscienza, un qualsiasi atteggiamento mentale che li riguardi non può non risolversi immediatamente nell'impegno d'una presa di posizione pratica. Da questo punto di vista lo stesso problema filologico delle origini, delle incidenze e delle implicazioni del marxismo si trasforma nel problema interpretativo del messaggio etico marxiano; ma allora, fra le incidenze storico-speculative possibili, la piú importante rimanda a Hegel, e non certo riguardo ai determinati atteggiamenti sistematici, ma proprio in direzione del centro, dell'anima della filosofia hegeliana, il principio dialettico, nel quale, come fu detto, consisterebbe la piú autentica eredità hegeliana del marxismo. La dialetticità sarebbe il carattere distintivo del materialismo storico dal materialismo naturalistico, perché mentre quest'ultimo rimarrebbe ancorato ad una visione statica dei fenomeni naturali ed umani, la dialettica, principio di movimento e del superamento attraverso la negazione, imprimerebbe al nuovo materialismo quella dinamicità che gli permetterebbe, alla fine, di concepire l'attività umana come *autoproduzione*.

Ora, che alla concezione materialistica della storia occorra, per

farsi filosofia della prassi, un impulso dinamico, *una dialettica*, cioè una veduta che permetta una risoluzione concreta del problema dell'opposizione, della contraddizione, e del loro superamento, ed una considerazione dei fenomeni umani, appunto, nel loro movimento attraverso i contrasti della realtà, non può certo esser messo in dubbio; e neppure che nel pensiero di Marx, sia nelle piú determinate analisi economiche, cioè nella constatazione dei contrasti reali, che nelle piú generali enunciazioni di teoria rivoluzionaria, cioè nella prospettiva del loro superamento, sia presente un tale principio regolatore. Ciò che può esser messo in questione è che quelle esigenze possano esser soddisfatte, e lo siano state in effetti nel movimento del pensiero di Marx, dalla dialettica *hegeliana*, ossia dalla formulazione, articolazione e risoluzione *hegeliana* del problema dell'opposizione e del suo superamento.

Il piú forte argomento contro una tale eredità storica (almeno in un suo senso integrale) è dato dall'inevitabile constatazione del carattere unitario ed organico della filosofia hegeliana (prima ancora che del suo carattere *idealistico*, del fondarsi essa sul movimento dell'"idea"), che in definitiva è una filosofia della conciliazione, della unificazione, del superamento autorisolutivo della problematicità in generale, una filosofia della *circolarità*, che ove appena venga ad illuminare concreti contenuti problematici umani, non può non risolversi in un atteggiamento di *accettazione del mondo*.

E del resto Hegel stesso l'ha detto molto chiaramente, e non solo con la celebre immagine della filosofia che, come l'uccello di Minerva, si leva soltanto al crepuscolo, ossia può soltanto riconoscere, comprendere, sanzionare razionalmente e speculativamente ciò che è, il "reale," l'avvenuto necessario autosvolgimento dell'intero; ma piú ancora nel suo costante rifiuto di qualsiasi prospettiva deontologica, nel rifiuto del *Sollen*, del "dover essere," della "pretesa" ("ciò che dev'essere è e contemporaneamente non è") considerati un'espressione del punto di vista "riflessivo," "morale," della "cattiva infinità," cui si contrappone la considerazione "speculativa" che riguarda "ciò che è realmente": "la filosofia ha a che fare con l'idea, la quale non è cosí impotente da limitarsi soltanto a dover essere, ed a non essere realmente" ecc.[1]

Contro quest'esclusione d'una prospettiva deontologica si pronunciarono i Giovani hegeliani non appena la maturazione del loro orientamento li portò a porsi di fronte alla filosofia del maestro in

un rapporto non soltanto interpretativo, ma critico. Ma la piú alta protesta contro la filosofia dell'accettazione del mondo è espressa certamente dalla celeberrima ultima *Tesi* marxiana su Feuerbach: "i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; ma si tratta di trasformarlo." "Comprendere" il mondo significa anche *accettarlo*, se, di contro, Marx fa valere l'istanza d'una sua "trasformazione"; l'opposizione di atteggiamento contemplativo e pratico si riduce, alla fine, all'opposizione di due atteggiamenti pratici, l'uno dei quali accetta il mondo cosí com'è, e pertanto non può che appropriarselo teoreticamente, ossia pretendere di comprenderlo esaustivamente, l'altro non giunge alla comprensione del mondo, bensí ne parte, e dalla constatazione di non poterlo accettare cosí com'è, ossia dalla considerazione delle sue contraddizioni che non si risolvono da sé, ricava l'impulso a trasformarlo. Certo, c'è anche in Marx una sorta di accettazione preliminare del mondo, la constatazione della condizionalità della struttura sulla sovrastruttura; ma è anche certo che la concezione materialistica della storia non può esser limitata a questo suo inizio interpretativo, a meno di non voler eliminare da essa il "rovesciamento pratico" e l'azione rivoluzionaria, cioè a meno di non volerla convertire nel suo opposto. Ed è altresí evidente che nel parlare di "filosofi" Marx, molto piú che Feuerbach (al quale, a rigore, non si può negare un'esigenza sia pure astratta e "ideologica" di trasformazione), ha in mente il filosofo che ha fatto della comprensione definitiva ed assoluta del Tutto lo scopo ed il compito ultimo ed invalicabile della filosofia, e questo filosofo è Hegel.

La polarità di accettazione-trasformazione del mondo (umano) crea quindi un'antitesi irriducibile fra il pensiero di Hegel e quello di Marx. Anzi, è lecito dire che, mentre gran parte delle ulteriori posizioni della filosofia posthegeliana si trovavano, nella loro sostanza teorica, già anticipate e "mediate" nel corso del sistema di Hegel, la riproposizione deontologica marxiana della trasformazione del mondo è la prima parola nuova della filosofia che sia stata pronunciata dopo Hegel, la prima obiezione integrale ed essenziale contro l'armonica conclusività del "sistema speculativo della scienza."

Prima obiezione integrale, perché contro di essa non vale, a risposta, la critica al deontologismo kant-fichtiano che Hegel condusse incessantemente dagli scritti jenensi a quelli di Berlino. Il

"dover essere" di Kant e di Fichte è un puro incondizionato, destinato a prevalere immediatamente sull'essere ed a fargli violenza senza averne per nulla ascoltato le ragioni: e di conseguenza è possibile scorgervi i caratteri della pura formalità astratta, senza presa sul contenuto (o peggio, disponibile a qualsiasi contenuto, come Hegel stesso nota nell'*Articolo sul diritto naturale*), della "soggettività" unilaterale senza "determinazione oggettiva," della "cattiva infinità" ecc.; il che, però, non significa che la posizione antikantiana di Hegel sia del tutto valida e feconda perché all'incondizionato "dover essere" Hegel contrappone un essere parimenti incondizionato, l'assoluto e concluso autosvolgimento dell'intero, onde al dinamicismo aperto, sia pur astratto e formalistico, del *Sollen* kant-fichtiano, si contrappone un automovimento circoscritto, scontato nella saldatura di cominciamento e risultato e, in definitiva, l'immobilità.

Ma il *Sollen* marxiano non è affatto un incondizionato. Esso scaturisce invece proprio dal rovesciamento pratico d'una considerazione teorica rigorosamente condizionalista — l'interpretazione materialistica della storia — come esigenza di trasformazione di quelle condizioni che non sono *date* irriducibilmente, ma già sono un *prodotto* dell'intervento modificante degli uomini sulle condizioni modificabili (e non su quella *totalità* delle condizioni che, come insegnava il Kant critico e condizionalista della dialettica trascendentale, non è data all'esperienza umana, ma è solo un *ens rationis*). Insomma, Hegel, che pretendeva di comprendere il mondo esaustivamente, per poterlo accettare ha dovuto darne una giustificazione assoluta, e quindi una comprensione "mistificata," trasformandolo in un incondizionato autocondizionantesi nel quale non c'è spazio per un intervento umano autentico, che non sia un momento già scontato e svanito nel movimento universale, una provvidenziale mossa dell'"astuzia della ragione." Marx, al contrario, parte proprio dal fallimento della pretesa hegeliana della comprensione assoluta; e dall'osservazione dei rapporti fra l'uomo e la natura e fra l'uomo e l'uomo guadagna la constatazione che all'uomo, ente condizionato, è pur dato un ampio spazio di condizionamento, di creazione delle proprie condizioni di vita, e che è *in questo spazio* che si determinano i rapporti umani con tutto ciò che essi hanno di problematico e di contraddittorio: onde la vera forma d'asservimento umano non è quella della dipendenza

dalla natura, o da una qualche divinità, ma quella dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. Dal che consegue che se è in questa sfera di rapporti attivi che si determinano le contraddizioni della vita sociale umana, è altresí in questa sfera che deve determinarsi l'abolizione delle contraddizioni. La deontologia rivoluzionaria che ne risulta non si propone quindi come un principio o un postulato, ma come un risultato del necessario rovesciarsi della constatazione di contraddizioni *già inerenti alla prassi* dei rapporti umani nell'istanza della loro, *adeguatamente pratica*, abolizione e della instaurazione delle nuove condizioni che la permettano.

Ma è evidente che questa nostra enunciazione del problema esige una verifica storica e testuale, nelle due sedi dei testi di Hegel e di quelli di Marx. Quanto a questi ultimi, il compito piú importante della nostra ricerca sarà quello d'individuare la saldatura organica fra i due motivi, appunto della constatazione scientifica (interpretazione materialistica della storia e analisi dell'economia borghese) e della deontologia rivoluzionaria (nella quale è stato visto erroneamente, dai critici borghesi, un utopismo o messianismo o un rinnovato metafisicismo storico di Marx, mentre nell'altro momento era stato visto, parimenti con errore, un suo "determinismo"). Quest'ultimo compito, però, potremo assolverlo soltanto nella parte di questo lavoro destinata a Marx, particolarmente nei capitoli dedicati all'*Ideologia tedesca*. In questa prima parte, invece, noi dobbiamo analizzare, in tutta la sua complessità, il significato dell'accettazione del mondo da parte di Hegel.

2. L'obiezione di fondo che può esser rivolta a questa nostra caratterizzazione della filosofia hegeliana riguarda la vecchia distinzione fra dialettica e sistema, forma e contenuto della filosofia di Hegel. L'accettazione del mondo — si dirà — risulta di fatto dal *sistema* hegeliano, dall'articolazione delle inferenze o delle applicazioni del principio, dalle sue prese di posizione in materia religiosa o politica: il contenuto del sistema hegeliano è "reazionario." Ma di qua dall'esecuzione del sistema, di qua dalle applicazioni del principio resta il principio stesso, la dialettica, che è principio di movimento, quindi di trasformazione, non di sanzione dell'esistente. Anche l'esclusione del "dover essere" è da limitarsi ad una polemica interna dell'idealismo, e in ogni caso dev'esser ridotta al suo significato testuale, di opposizione, appunto, al *Sol-*

len astratto e formalistico kant-fichtiano, e pertanto testimonia in Hegel quell'istanza di aderenza al concreto che fa il merito maggiore del suo pensiero. Ma di là da questo giustificato anti-deontologismo lo stesso principio dialettico non propone precisamente il superamento dell'essere che immediatamente è, del reale immobile della vecchia metafisica? E se l'uomo è, pertanto, per Hegel, un ente dialettico, ciò non vuol dire proprio che l'uomo non "è" ma si fa, che esso è a sé stesso compito, impegno, attività trasformatrice? Non dovremmo dire, invece, che Hegel, non che escludere il dover essere a favore d'una sanzione dell'esistente, ha realizzato quella sintesi concreta di essere e dover essere che costituisce un'autentica anticipazione della stessa sintesi operata da Marx? E una volta messi su questa strada, non sarà poi naturale cercar di ricuperare anche il contenuto del sistema, e di dimostrare, per es., un "umanismo" hegeliano nelle opere giovanili, nella *Fenomenologia*, nella *Logica*, e, perché no, anche nella *Filosofia del diritto*, e, certamente, nelle *Lezioni*?

L'obiezione che abbiamo esposto non è un'obiezione fittizia, una testa di turco destinata ad una facile confutazione retorica. Essa riflette due posizioni reali e molto accreditate nella storia delle interpretazioni di Hegel. La prima, che distingue una progressività della dialettica da una reazionarietà del sistema, fu assunta dalla prima Sinistra hegeliana, che usò quella distinzione per contrapporsi, insieme, agli ortodossi antihegeliani, che accusavano non solo la dialettica, ma anche il sistema di Hegel di panteismo e costituzionalismo, ed ai discepoli della Destra che cercavano di giustificare Hegel da quelle accuse e di dimostrare la conciliabilità di tutta la filosofia hegeliana con l'ortodossia religiosa e politica. Col rifiutare il sistema i Giovani hegeliani manifestavano una chiara posizione rivoluzionaria uscendo dagli equivoci delle autodifese "speculative" di Hegel e dei suoi discepoli immediati, ma col cercar di salvare la dialettica essi si sforzavano di funzionalizzare progressivamente il piú importante ed autorevole fenomeno culturale del loro tempo. Nel momento in cui apparve, quindi, questo tentativo ebbe il merito di compiere il primo atto della lotta ideale del liberalismo tedesco del terzo decennio. Tale posizione non poteva esser destinata, però, ad una assunzione definitiva, e infatti essa finí con l'apparire insostenibile proprio ai rappresentanti dell'ala piú avanzata del movimento, a Feuerbach, Ruge, ed al giovane

Marx a partire dal 1843: e questo, proprio quando la battaglia si spostò dalla sfera della critica religiosa a quella della critica politica alla quale i due ultimi — ma non senza decisive influenze teoriche feuerbachiane — si dedicarono. Nonostante questo, quella distinzione passò, attraverso Engels, anche nella letteratura marxista, ed è oggi il fulcro dell'interpretazione dei marxisti filohegeliani, come Lukács.

La seconda posizione, che tenta di estendere una rivalutazione del pensiero hegeliano anche al sistema, proponendo un'interpretazione "umanistica" di Hegel[2] è assunta oggi da studiosi laici e non marxisti specialmente francesi, come J. Hyppolite, A. Kojève ed E. Weil. Il recupero di Hegel assume spesso, in questi casi, anche un parziale valore polemico nei riguardi del Marx critico di Hegel, e finisce, intenzionalmente o meno, col togliere al pensiero marxista almeno una parte del suo originale mordente rivoluzionario.

Una esauriente risposta all'obiezione suesposta non può, naturalmente, esser data in questa sede d'introduzione, ma soltanto, per dirla, una volta tanto, hegelianamente, può conseguire allo svolgimento della cosa stessa, cioè di tutto il nostro lavoro, nel corso del quale ritorneremo piú volte anche sugli autori sunnominati. Ciò che possiamo e dobbiamo fare in questa sede è piuttosto formulare una contro-obiezione che mantenga valido l'interesse problematico per l'argomento. Ma per far questo è necessario che premettiamo qualche precisazione a proposito della dialettica hegeliana, anche a costo di ridir cose già sapute dagli specialisti.

Il sistema hegeliano, considerato dai suoi sostenitori ed anche da non pochi dei suoi avversari come l'ultima e piú matura espressione del pensiero moderno, si era dichiarato in possesso della chiave per la risoluzione di ogni problema filosofico, sia teoretico che pratico. Il punto di vista "speculativo" avrebbe dovuto cogliere il vero come omnilaterale risultato del superamento di qualsiasi punto di vista parziale, finito e relativo. Per Hegel "il vero è l'intero" ossia la verità può esser colta soltanto ove si individuino le connessioni fra un qualsiasi oggetto del sapere e tutti gli altri: mentre l'errore, l'insufficienza, la meschinità "intellettualistica" o "del punto di vista della riflessione" risiedono nella considerazione separata d'un oggetto (un fenomeno naturale, un momento della storia, un concetto della logica, un elemento di cultura) che prenda sul serio il suo esser separato, il suo esser per sé

e soltanto per sé, o consideri come irriducibile la sua opposizione ad un altro oggetto. Al contrario, la veduta veramente filosofica o "speculativa" consiste nel superare le distinzioni e le opposizioni in quella considerazione unitaria che è opera del pensiero. L'intero, ossia l'assoluto, il Tutto, non potrà essere raggiunto da un metodo induttivo che inizialmente si disperda dietro alle ricerche particolari: esso dev'esser colto fin dall'inizio, perché è esso stesso la realtà in atto. In questo, cioè nell'ammettere la preliminarità dell'intero o dell'assoluto, Hegel è d'accordo con Schelling e, prima di lui, con Spinoza. Ma Spinoza e Schelling, egli dice, hanno lasciato l'intero come un elemento *immediato*, privo di articolazioni, e non ci spiegano come mai la nostra coscienza o considerazione comune si trovi continuamente ad aver a che fare con oggetti determinati e separati: Spinoza, perché, pur avendo affermato che "*omnis determinatio est negatio*" non ha assunto questa proposizione come un principio *dinamico*, che riuscisse a mettere in movimento la sostanza, o assoluto dall'interno, e quindi l'ha lasciata inerte, passiva e quasi materiale; Schelling, perché, pur avendo accolto da Fichte la dialettica, ossia la necessità dell'unificazione degli opposti, ha costruito un metodo dialettico (quello articolantesi nei momenti della "polarità" o differenziazione, e della "indifferenziazione" o "intuizione" unificatrice) che non dimostra, non *prova* che l'andamento e lo sviluppo dell'assoluto debbano necessariamente esser quelli descritti dal filosofo; e inoltre, perché ad ogni stadio del processo, la "parificazione" o "indifferenziazione" ritorna a mescolare le differenze, a cancellarle, rendendo inutile il precedente travaglio della separazione, o "polarità."

Questi inconvenienti, dice Hegel, potranno esser eliminati soltanto ove l'assoluto non sia piú concepito "soltanto come sostanza," ossia come qualcosa che debba ricevere su di sé le modificazioni che le vengano dal di fuori (e di dove potrebbero poi provenirgli, se esso è l'intero?) bensí "piú ancora come Soggetto," le cui modificazioni, il cui sviluppo o *divenire* siano la sua stessa attività. Ma l'esame rigoroso dell'elemento del divenire rivela che esso implica il succedersi di determinazioni opposte, e insieme la loro unità: si diviene soltanto *altro* da ciò che prima si era, si diviene ciò che prima *non* si era; mentre, insieme, chi diviene è uno e pur divenendo diverso resta sempre sé stesso: diviene *altro*, non *un altro*. Quindi bisognerà dire anzitutto che il

"non essere" non è una determinazione assolutamente negativa, non è il nulla, la morte definitiva, bensí è un elemento dinamico che ha un'intima forza di positività: non negazione-distruzione, bensí negazione-mutamento; e in secondo luogo, il divenire dell'assoluto non potrà esser provocato da un non essere o da un'opposizione che siano ad esso estranei, non da un ostacolo eterogeneo, bensí dovrà esser prodotto dall'assoluto stesso che dovrà, per divenire, negarsi, divenire altro da sé, ovvero, con un termine che Hegel, come vedremo, assume dagli illuministi, ma adattandone il significato alla sua concezione unitaria, "estraniarsi" o "alienarsi" ("*sich entfremden*" o "*entäussern*"). Il momento dell'alienazione o estraneazione è il momento della particolarizzazione, della determinatezza, della distinzione, che viene cosí assunto e giustificato entro il processo stesso dell'unità. Infine, dalla sua stessa estraneazione o scissione, l'assoluto ritorna in sé, si ricostituisce in unità: unità non piú immediata o indifferenziata, ma che ha sperimentato il travaglio e la sofferenza dell'allontanamento da sé, dell'interna dilacerazione. È il momento "speculativo-razionale" del processo dialettico, quello della "negazione della negazione," o superamento (*Aufhebung*) nel quale i momenti precedenti vengono negati nella loro negatività, nella loro "astrattezza," ossia nella loro separazione, e conservati nella "concretezza" della loro unità. *Immediatezza*, *estraneazione*, *negazione della negazione* o *superamento*: questi i tre momenti della dialettica, che costituiscono lo schema secondo il quale, per Hegel, dev'essere inteso il divenire del Tutto fatto soggetto, ossia di tutta la realtà concettuale, naturale ed umana (e quindi anche giuridica, politica, storica, artistica, religiosa, filosofica) considerata come un'organica e necessaria manifestazione dell'intero. Ma l'intero è essenzialmente connessione, unità degli opposti, relazione; e poiché questi termini non esprimono altro che la pensabilità, l'intero non è se non pensiero: non già, nelle intenzioni di Hegel, pensiero astratto, ma pensiero concretizzantesi, estraniantesi nella natura ed autoriconquistantesi nello spirito. Unità di razionale e reale, idea.

Questo schema di movimento che Hegel raggiunge, come vedremo, a un certo punto del suo sviluppo giovanile, cioè a Jena, è lo strumento col quale Hegel si accinge a "mediare" ossia a conoscere razionalmente o "speculativamente" la realtà ideale, naturale ed umana, ed a costruire il definitivo sistema della "scien-

za assoluta," la cui validità è dimostrata, per lui, dal fatto di non essere una costruzione del cervello d'un filosofo, bensí la struttura stessa della realtà, che la coscienza comune, se riflette su sé stessa e sulle proprie contraddizioni, deve finir con lo scoprire. Quindi, dopo aver descritto appunto, nella *Fenomenologia dello spirito*, il cammino della coscienza verso la conquista del "sapere assoluto," Hegel delinea, nella *Scienza della logica*, il movimento dell'intero nell'elemento dell'idea. In seguito, e molto probabilmente di fronte alla necessità d'una maggiore chiarezza, sperimentata a contatto degli studenti del Ginnasio di Norimberga, egli precisò l'articolazione, già jenense, del sistema, in *Logica*, *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito* (la *Fenomenologia* non costituiva piú una "introduzione alla scienza," ma di essa veniva conservata soltanto la prima parte ed inclusa, in stesura abbreviata, nella sezione sullo *Spirito soggettivo*): cosí nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, nelle sue diverse edizioni sempre piú ampliate, nella *Filosofia del diritto* (l'ultima delle opere maggiori pubblicate in vita di Hegel, che amplia la sezione sullo *Spirito oggettivo* e si conclude con una sintesi di *Filosofia della storia*) e nelle *Lezioni* (sulla *Filosofia dell'arte*, la *Filosofia della religione*, la *Filosofia della storia* e la *Storia della filosofia*) pubblicate dopo la morte di Hegel dai suoi discepoli, e che ampliano, oltre alla *Filosofia della storia*, l'ultima parte del sistema, sullo spirito assoluto. *La Filosofia dello spirito* nella sua seconda parte (*Spirito oggettivo*: diritto, moralità, eticità e storia) e nella sua terza parte (*Spirito assoluto*: arte, religione, filosofia) sistematizzava i grandi domini della vita culturale umana. Tale sistemazione non poteva non esser dialettica: cioè le diverse età storiche e le diverse espressioni dell'arte, della religione e della filosofia, venivano allineate come diverse regioni che lo spirito del mondo progressivamente conquista, sempre attraverso la negazione e il suo superamento. Le tre ultime forme di vita spirituale erano esse stesse allineate in tal modo, sí che i sistemi filosofici formavano l'ultima serie dei movimenti dialettici, e tutto il processo dello spirito culminava nell'ultimo sistema, cioè nella filosofia di Hegel (o anche, come si disse subito celiando, nella persona del professor Hegel).

Questo, della definitività e della "chiusura" del sistema fu il primo grosso ostacolo che esso incontrò sulla strada della sua diffusione. Ma ancora piú grave fu il problema dell'interpretazione

e della valutazione critica dello hegelismo per il fatto che ad esso sembravano convenire volta a volta i caratteri della massima concretezza e della massima astrattezza possibili: della massima concretezza, sia perché questa concezione pretendeva di non essere un ritrovato d'un filosofo, ma di essersi fatta da sé partendo dalle piú comuni posizioni della coscienza ingenua e procedendo soltanto per via di autoapprofondimento; e sia perché non solo non c'è un fenomeno ideale o materiale che non trovi il suo posto nel sistema, ma perché la vita, il divenire dell'intero, non son pensabili se non secondo quegli elementi del processo che sono i fenomeni concreti (dal sillogismo alla rivoluzione francese, dal magnetismo agli ornamenti delle signore, dalla religione degli esquimesi alla convinzione, che fa gonfiare il petto al piccolo borghese, d'essere una "persona per bene," dalle bozze frontali allo stipendio del funzionario prussiano ecc.). Massima astrattezza, perché nessuno di quei fenomeni ha una propria autenticità, un proprio valore, un proprio senso; ma tutti sono allineati secondo una verità e una necessità che ripetono la propria giustificazione dall'unico principio generalissimo, di cui quelli sono soltanto delle inessenziali applicazioni, dall'unica verità di cui sono vuote forme allegoriche, dall'unica e comune legge ineluttabile: il divenire dell'Idea, il ritorno in sé dall'estraneazione di sé, la dialettica.

Questo paradosso interno ad una filosofia che si presentava come l'ultimo e definitivo sistema di tutta la scienza non poteva non essere avvertito dai contemporanei di Hegel: e le polemiche incominciarono sin da quando per l'ascesa di lui alla cattedra di filosofia a Berlino, il sistema cominciò ad avere concreta diffusione. I rappresentanti di tutte le correnti filosofiche tedesche si dedicarono all'esame ed alla critica dello hegelismo, e dopo un primo periodo di discussioni piú astratte, di logica e metafisica, sul principio dialettico nella sua formulazione triadica, sulla autosufficienza del sistema ovvero sulla sua fondazione assoluta, sul cominciamento "senza presupposizioni" e sulla "prova interna" di esso, sulla sua "circolarità," sull'identificazione di logica, ontologia e metafisica nell'unica "filosofia speculativa," sullo sviluppo e sulla deduzione delle categorie della logica, e infine sulla coincidenza di essere e pensiero — il punto piú grave che risultava da tutti quelli precedenti — gli avversari di Hegel incominciarono anche a chiedergli conto di come egli risolvesse i problemi storici piú concreti, della

religione e della politica: se fosse teista, o panteista, o ateo; se fosse liberale o restaurazionista. Negli ultimi anni della sua vita Hegel tentò di resistere a questi attacchi e di dimostrare la coincidenza della sua dottrina con la tradizione religiosa e politica; ma subito dopo la sua morte, proprio su questi problemi concreti, come è noto, la sua scuola si divise: e non tanto perché incominciarono le discussioni in seno ad essa — il che non fu mai la cosa piú importante — ma soprattutto nel senso che, nel rispondere agli avversari, alcuni fra i discepoli continuarono a sostenere il conservatorismo di Hegel in religione e in politica: conservatori essi stessi come gli avversari, non facevano che difendere il maestro dalle accuse di "panteismo" e di "demagogismo." Altri, la Sinistra della scuola, riconobbero che gli avversari interpretavano bene i fondamenti del sistema hegeliano, se non la sua "esecuzione," perché da essi derivavano effettivamente il panteismo (poi fu detto l'ateismo) e il radicalismo; ma che questi erano gli autentici meriti del pensiero hegeliano, che cosí fondava scientificamente il progresso storico. La dialettica, essi dissero, è principio di movimento, non di stasi e conservazione. Che il razionale e il reale coincidano non significa che ciò che esiste di fatto (per es. lo Stato prussiano) sia pertanto *razionale* e debba esser conservato; ma, al contrario, che la realtà deve essere *resa razionale*, razionalizzata, e che ciò che è irrazionale dev'essere *dimostrato* come irreale, ossia eliminato, razionalmente, attraverso la *critica* (di una eliminazione non puramente teorica, ma *pratica*, non si discorre ancora, e sarà proprio questo il primo punto di distacco di Marx dalla Sinistra hegeliana, come è noto). E la *critica*, appunto, diviene il motivo centrale del pensiero dei Giovani hegeliani: critica della tradizione religiosa (Strauss, Bauer, Feuerbach, Richter), dell'autoritarismo politico (Ruge, Hess, Köppen, Rutenberg, poi Marx ed Engels) e della tradizione culturale (Ruge e gli *Annali di Halle*). E poiché, di fatto, essi non potevano dimenticare che Hegel stesso, nell'ultimo decennio della sua vita, aveva sanzionato l'interpretazione conservatrice del proprio sistema, e nella *Filosofia del diritto* aveva elevato lo Stato prussiano al rango di piú alta manifestazione dello spirito oggettivo, essi incominciarono ad operare quella distinzione fra "contenuto" e "forma" del sistema di cui ci stiamo occupando.

A questo punto possiamo quindi cercare di formulare la con-

tro-obiezione di cui dicevamo dianzi, alla rivalutazione della dialettica hegeliana come principio di movimento, contro il sistema conservativo. Qual è, all'interno del pensiero di Hegel, il principio d'una distinzione possibile fra metodo e sistema? Quale differenziale autenticità, quale autonomia offre la forma distaccata dal contenuto, quale autonomia offrono gli elementi di contenuto nei confronti della forma, se il loro presentarsi non è soltanto, nelle intenzioni di Hegel, un adattamento esteriore al principio, ma un "concreto" emergere dalla vita autosviluppantesi dell'intero? L'uso stesso rigoroso da parte di Hegel dei termini di "astratto" e "concreto" non assegna al primo termine l'esser separato, l'esser per sé, ed al secondo l'esser integrato nello sviluppo del tutto? E in definitiva, quale "movimento" potrà esser espresso da una dialettica che parte dall'intero, cioè dalla conciliazione, *pone essa* le determinazioni particolari come *estraneazioni dell'intero*, come contraddizioni ad esso, alle altre ed a sé stesse, e conclude con un togliersi delle contraddizioni cosí intese, che è precisamente un togliersi del "per sé" delle determinatezze, una loro reintegrazione nell'intero con sé mediato? Il sistema stesso non è, in fondo, se non l'organizzazione degli elementi di contenuto entro lo schema dialettico: il *sistema* non è precisamente altro che *la dialettica* stessa; e gli elementi di contenuto, fuori della loro "sistematicità" sono un materiale grezzo, non filosofico, non "speculativo," oggetto della considerazione "triviale," non vera: secondo la verità (hegeliana) essi precisamente *non sono*. La distinzione di metodo e sistema è decisamente contraria alla lettera ed allo spirito della filosofia hegeliana. Essa può soltanto indicare metaforicamente proprio l'esigenza di disarticolare l'organismo speculativo della "scienza": ma è evidente che quest'esigenza non potrà esser soddisfatta rientrando nella formulazione hegeliana monotriadica della dialettica, ma solo costruendo una dialettica diversa, cioè *mettendo diversamente* in movimento gli elementi di contenuto della vita umana, quelli considerati da Hegel e altri se ce ne sono.

La nostra opinione, che qui enunciamo come ipotesi di lavoro da confermarsi nel corso dell'opera, è che Marx, non che assumere da Hegel *la* dialettica, non che "rovesciarla," lasciandone immutata l'articolazione, abbia invece realizzato una dialettica del tutto diversa, che inizia dall'osservazione condizionata della vita di uomini storici, a un determinato livello della produzione, in una deter-

minata società di determinate classi; la *trova* (non la *pone*) in una situazione di estraneazione dovuta a contraddizioni determinate e storiche, ed avanza l'istanza *pratica* (modificante, dirompente, rivoluzionaria, e non già *teorica*, esaurita nel suo significato *concettuale*, automatica e deterministica) della soppressione dell'alienazione. La filosofia della prassi, della trasformazione del mondo, è guidata da una *dialettica della trasformazione*, come la filosofia hegeliana dell'accettazione del mondo era guidata da una *dialettica della conciliazione*.

Il concetto dell'integrazione, anzi della sostanziale identità di forma e contenuto nella filosofia hegeliana vale, infine, anche a giustificare la scelta dell'oggetto di questa prima parte del nostro lavoro. Se infatti si accettasse la distinzione tra forma e contenuto del sistema di Hegel, il tema "Hegel e lo Stato" sarebbe scelto male, perché non potrebbe determinare se non una esercitazione unilaterale e viziosa (per petizione di principio) sulla parte piú reazionaria, almeno nelle sue conclusioni, della filosofia hegeliana, tralasciando di considerarne il principio, il metodo, la forma, ossia quell'unico elemento che possa metterne in questione l'assunto. Ma, ancora una volta, o si assume astoricamente la dialettica in sé, indipendentemente dal contenuto, immaginando che possa significar qualcosa in questa accezione, ma in questo caso la dialettica acquista un significato metafisico-astratto non soltanto premarxista, ma addirittura prehegeliano. Oppure si accetta la dimensione storica della dialettica, e allora o si riduce la storia alla dialettica, come ha fatto Hegel, oppure si riporta la dialettica alla storia, e anzitutto si fa la storia stessa della dialettica (hegeliana) e in secondo luogo si lascia condizionare la nascita della dialettica dagli elementi storici. E allora la dialettica in sé non significa niente, ma significa qualcosa solo in relazione a ciò che dialettizza. Filologicamente, come sappiamo, ciò era anche nelle intenzioni di Hegel (e non per nulla la formula della coincidenza di razionale e reale si trova nella prefazione alla *Filosofia del diritto*![3]): il che permette quel certo inizio interno al sistema esaminato che, almeno metodologicamente, garantisce la comprensione storica, e sistematicamente risponde all'esigenza critica di rapportare la forma al contenuto. Ma, se è vero questo, e se è vero che il nostro compito è quello di studiare il rapporto Hegel-Marx e non quello Hegel-Plotino o Hegel-Spinoza, la sfera di contenuto entro la qua-

le avviene l'incontro fra i due pensatori non è quella della filosofia della religione, né dell'arte, ma precisamente quella dei problemi etici, giuridici, politici e della storia; salva, naturalmente, l'implicazione eventuale di altri elementi di contenuto e una considerazione di quei momenti dell'analisi formale hegeliana, nella *Logica*, o sistematica, nell'*Enciclopedia* o altrove, che trovino la loro rispondenza funzionale nella sfera etico-politica e salva, infine, una considerazione di quei momenti — presenti in tutta l'opera di Hegel, ma soprattutto nelle *Lezioni d'Estetica* — in cui proprio una particolare *dedizione al contenuto* risulta di fatto pressoché incompatibile con una rigorosa osservanza dello schema dialettico e vi introduce una felice contraddizione che serve egregiamente — in via di verifica — a dimostrare il nostro assunto.

D'altra parte, è proprio l'inevitabile rapporto al contenuto a dimostrare di fatto l'estrema astrattezza d'una rivalutazione integrale della dialettica hegeliana come principio puro di progresso. Perché coloro che l'accettano dovranno pur uscire dalle generalità metodologiche ed accingersi a dialettizzare qualcosa. E allora sarà inevitabile che essi o opereranno concretamente su elementi di contenuto, e finiranno col contravvenire al principio dialettico cosí come è stato formulato da Hegel (come avvenne ai Giovani hegeliani della seconda maniera, Feuerbach, Ruge, Hess, ecc.); oppure che essi adatteranno il contenuto alla dialettica, ma finiranno col farsi riassorbire dal pensiero conservatore, come avvenne a quelli della prima, Strauss, i fratelli Bauer; oppure, infine, che essi condurranno parallelamente un discorso astrattamente metodologico e un discorso empiricamente contenutistico, incommensurabili e senza aggancio funzionale, a tutto discapito del rigore, come avviene ad alcuni marxisti filohegeliani.

In questo senso apparirà allora piú coerente l'atteggiamento di quei critici che tentano una rivalutazione integrale di Hegel, utilizzando gli elementi piú progressivi certamente presenti lungo tutto lo sviluppo del pensiero del filosofo, e cercando di piegare gli altri ad un'interpretazione adatta. Ma è evidente che in quest'ultimo caso l'unico discorso valido può esser dato in concreto nella sede dell'esame dei testi e delle interpretazioni.

3. In questa sede d'introduzione sarà piuttosto opportuno dire qualcosa, molto in generale, sulla storia delle interpretazioni

del pensiero etico-politico di Hegel. Per comodità d'indagine dividiamo tutta la storia delle interpretazioni di Hegel[4] in quattro fasi, secondo gli interessi prevalenti, le diverse condizioni della conoscenza dei testi, e l'atteggiamento problematico degli studiosi che si rivolgevano a far esperienza dello hegelismo. Esse sono: 1) l'età della scuola hegeliana; 2) il "neohegelismo" riformista; 3) la "Hegelrenaissance" o interpretazione "romantico-mistica" di Hegel; 4) la ricerca su Hegel in questo secondo dopoguerra.

Non ci dilungheremo in questa sede ad esporre lo stato disastroso degli studi storico-filosofici riguardo alla storia della scuola hegeliana: il primo libro della seconda parte di questo lavoro è dedicato a tracciarne uno scorcio, e nell'introduzione ad esso parleremo anche non della "letteratura sull'argomento," ma della inesistenza d'una letteratura sull'argomento. Non possiamo quindi neppure formulare un giudizio negativo su quegli studiosi che hanno tentato rassegne varie di studi hegeliani (anche non limitate a singoli periodi, o aspetti, nel qual caso esse sarebbero fuori causa) e che tutti hanno ignorato questa prima fase della storia dello hegelismo, che è insieme uno dei momenti piú intensi e critici della stessa storia del pensiero contemporaneo: non potevano dirne nulla perché per dirne qualcosa avrebbero dovuto prima *fare* questa storia sul materiale originale: cioè avrebbero dovuto cambiar mestiere. Pure, quella fase è esistita ed ha determinato potentemente tutti gli sviluppi ulteriori. Nel rinviare quindi il lettore alla seconda Parte per una narrazione delle vicende della scuola hegeliana ci limiteremo qui a ricordare come, in ordine ai problemi etico-politici, valga naturalmente la nota scissione della scuola in Destra, Centro e Sinistra che, determinatasi nel campo dei problemi religiosi, si rafforzò in quello dei problemi politici, originando in sostanza tre tendenze maggiori, quella liberal-nazionale (Centro e parte della Sinistra), quella liberal-radicale (estrema Sinistra) e quella individualistico-anarchica (Bauer, Meyen, Stirner): la Destra esaurí presto la propria funzione dovendo cedere la parola alla piú forte voce dei restaurazionisti antihegeliani, come Stahl. La tendenza nazional-liberale non nasce propriamente in seno alla scuola, ma qualche anno piú tardi, verso il '48, raccogliendosi attorno al partito "imperiale ereditario" o "piccolo-tedesco." Essa però raccoglie appunto l'eredità di posizioni già determinatesi nel corso delle polemiche di tutto il decennio precedente, e precisamente di quelle

tendenze legittimistiche e lealistiche che furono proprie del Centro-Sinistra della scuola prima del '42 e che son documentate dagli scritti apparsi sulle annate 1838, '39 e '40 degli *Annali di Halle* e da qualche volume contemporaneo come l'apologia di Federico il Grande, di Köppen. Gli stessi rappresentanti maggiori di questa tendenza, come Ruge, Köppen e Hess, passarono subito dopo al radicalismo filoilluministico proprio in seguito alla loro disillusione circa l'opportunità d'un liberalismo lealistico e ad un avvicinamento al liberalismo francese. Pure, di quella tendenza originaria non si perdette la direttiva fondamentale che fu ereditata dai liberal-nazionali del '48. Fra questi il maggiore studioso e critico di Hegel fu Rudolph Haym, che era stato studente a Halle e, a ventisei anni, deputato al parlamento di Francoforte. Il suo volume del '57 su Hegel,[5] raccolta d'un corso di conferenze, oggi utilizzato dagli hegelisti prevalentemente nelle prime lezioni relative allo Hegel giovane (perché insieme a Rosenkranz, Haym diede origine anche alla filologia hegeliana, alle ricerche sullo sviluppo di Hegel, lesse i manoscritti del filosofo e ne diede notizia) presenta un vivo interesse storico anche nelle lezioni ulteriori, e specialmente in quelle sulla *Filosofia del diritto* e sulla *Filosofia della storia*; il violento atteggiamento antihegeliano di Haym, ridotto da Rosenkranz, che con lui fu in polemica, al piú basso livello del livore personale, va esso stesso spiegato in connessione con le vicende storiche del liberalismo tedesco, con la disillusione dei liberal-nazionali per il fallimento della rivoluzione borghese del '48, insomma con quella crisi che li condusse alla successiva alleanza con Bismarck, dal quale essi finirono col venire del tutto riassorbiti e privati d'una autentica figura politica. Riecheggiano in Haym le critiche anti-Hegel della seconda Sinistra, ma esse restano puramente negative e non conducono alla via d'uscita d'una soluzione liberale del problema politico: né poteva esser diversamente proprio perché, mentre i Giovani hegeliani che le avevano formulate trovarono nel radicalismo la via d'una soluzione borghese-progressiva che in alcuni di loro, come Marx, Engels e Hess, doveva costituire la premessa immediata del passaggio al comunismo, i liberal-nazionali restarono vittime dell'equivoco d'una possibile conciliazione di liberalismo roussoiano e nazionalismo romantico e videro il fallimento della loro impresa: fallimento che il libro di Haym, nove anni dopo, riflette in tutta la sua amarezza.[6]

L'altra tendenza della Sinistra, quella individualistico-anarchica, fu la conclusione cui giunsero i Giovani hegeliani che rimasero fermi al primo orientamento, filohegeliano, del movimento, e parimenti alle iniziali mosse della critica nella sfera biblico-religiosa. L'individualismo astratto ed il superindividualismo aristocratizzante conseguivano sia al carattere idealistico d'un pensiero rigorosamente fedele alla dialettica dello spirito del mondo, e sia a quell'atteggiamento di sufficienza e di sprezzo verso i problemi sociali e politici piú determinati che non poteva non esser proprio di chi era abituato ad esercitare la critica soltanto sui fatti spirituali e religiosi. Esponente maggiore, Bruno Bauer, affiancato dai suoi due fratelli e da una schiera di mezze figure raccolte in un circolo culturale romanticoide, i Liberi berlinesi, vera palestra della dispersione e dell'esaurimento delle idee (che, in verità, non sarebbero mancate) attorno al tavolino d'una birreria. Da quel circolo uscí anche il profeta dell'anarchismo moderno, quel Max Stirner la cui opera ebbe il merito indiretto di sollecitare, in funzione polemica, il definitivo chiarimento delle idee di Marx ed Engels a proposito dei problemi dell'individuo, della persona e della società, e la formulazione della concezione materialistica della storia, nell'*Ideologia tedesca*.

L'ultima tendenza della Sinistra, infine, quella liberal-radicale, che dall'esperienza della dura realtà della reazione rivelatasi nel 1841 ritrovò, l'anno successivo, la via maestra del liberalismo classico e rivoluzionario anglo-francese, ebbe una vita breve ma intensissima, e l'onore storico di costituire una transizione al socialismo scientifico. Il suo ispiratore teorico fu Feuerbach; fra i suoi rappresentanti si annoverano Ruge, Hess, J. Fröbel, Rutenberg, Heine, Marx, Engels; organi del movimento gli *Annali tedeschi* e la *Gazzetta renana*. La conversione al comunismo di Hess, Engels e Marx (in ordine di tempo) determinatasi proprio al momento della pubblicazione dell'unico numero degli *Annali franco-tedeschi* (marzo '44) coincise anche con la fine del movimento: riprova storica del fatto che la sua reale funzione era stata appunto quella d'operare il passaggio alle origini del materialismo storico. Da quel momento ciascuno dei suoi rappresentanti prese la sua strada. Ruge, esule come Marx, ritornò in Germania e fu deputato radicale alla *Paulskirche*, dopo il '48 riparò in Inghilterra dove si dedicò a riordinare i suoi scritti lasciando nel *corpus* delle sue opere una viva e indispensa-

bile immagine degli anni della crisi, complementare di quella, di parte conservatrice, lasciata dalle memorie di Rosenkranz. Finí con l'ottenere da Bismarck il rientro in Germania e uno stipendio governativo. Moses Hess ritornò alle tradizioni dei suoi padri e concluse la sua attività come propugnatore del sionismo. La vita ulteriore di Marx e Engels appartiene alla storia generale dell'umanità, e non piú, soltanto, alla storia delle fortune dello hegelismo.

Quest'ultima procede invece in due direzioni, l'una verso la sfera del problema della forma e dell'interpretazione logica della dialettica, l'altra, ancora una volta, verso quella dei problemi etici e politici. La prima è piú conosciuta, specialmente da noi, perché si risolse in quelle "riforme della dialettica" dalle quali ebbero origine le due filosofie che tennero il campo culturale italiano per buona parte della prima metà del nostro secolo, lo storicismo crociano e l'attualismo. Anche l'origine di questa linea interpretativa è però da ricercarsi nell'ambiente delle polemiche nell'età della scuola hegeliana, e precisamente in quella che si svolse fra uno dei maggiori critici della dialettica di Hegel, Adolph Trendelenburg, e Kuno Fischer, tardo rappresentante del Centro. Queste discussioni di logica attirarono comprensibilmente l'interesse degli studiosi non tedeschi nel momento della diffusione dello hegelismo fuori della Germania, perché il contatto con l'idealismo, in Inghilterra e specialmente in Italia esigeva un'informazione ed un ripensamento di tutta la filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, il cui primo banco di prova era la sfera dei problemi logici dalla rivoluzione copernicana alla formulazione della monotriade. In Italia fu Bertrando Spaventa ad accogliere la "riforma" fischeriana[7] per intendere attivisticamente la dialettica, ponendo i presupposti dell'interpretazione attualistica. Anche l'opposta riforma dello hegelismo, quella crociana (che contro il rilievo dell'istanza unitaria espressa dall'attualismo fa valere quella della distinzione), aveva avuto un precedente (non sappiamo se conosciuto o meno da Croce) in un momento della critica trendelenburgiana di Hegel, come vedremo in sede propria nella Parte seconda (libro I, capitolo III). In questa sede invece c'interessa dire che, per quanto riguarda i problemi di contenuto, in Italia lo stesso hegelismo di destra fu accolto come una filosofia liberale e laica, e in questo senso animò il pensiero politico dei moderati italiani, Bertrando e Silvio Spaventa. Questo accreditamento di liberalismo a Hegel si

spiega, naturalmente, con le condizioni storiche italiane gravate ancora dall'assolutismo e dal clericalismo, nei confronti dei quali anche l'ortodossia protestante ed il monarchismo costituzionale dell'ultimo Hegel dovevano apparire un'arma di lotta, soprattutto in quanto la filosofia hegeliana si presentava come la piú alta affermazione della libertà di pensiero. Delle lotte politiche della Sinistra tedesca in Italia non si ebbe allora alcuna risonanza: anche il socialismo, come è noto, penetrò in Italia per vie diverse, e per trovare una presa di coscienza del rapporto filosofico fra Marx e Hegel dobbiamo attendere Antonio Labriola.[8]

Nel campo dei problemi etici e politici il pensiero dei successivi neohegeliani d'Italia si svolse piuttosto indipendentemente dal rapporto a Hegel, nelle due direzioni dello storicismo liberal-conservatore di Croce, e dell'attualismo statalista e filofascista di Gentile, salva la generica opposizione di entrambi, per ragioni diverse, anzi opposte, al sistema, da Croce considerato troppo unificatore e dialettizzante, da Gentile troppo fattualistico, alla filosofia della natura ecc. O piuttosto, il condizionamento hegeliano del crocianesimo e del gentilianesimo è, malgrado l'abbondantissima letteratura, una questione che attende ancora una precisa soluzione filologica. Circa il rapporto Hegel-Marx sia Croce che Gentile accentuarono la portata dell'eredità hegeliana del marxismo derivandone, in funzione polemica antimarxista, le fin troppo note conclusioni d'un teologismo storico, utopismo e metafisicismo del pensiero di Marx; questo a parte la piú specifica critica sistematica di Croce al marxismo in materia economica, della quale potremo occuparci solo in sede propria.

Anche in Germania il "neohegelismo" continuò ad accentuare l'interesse logico-metafisico, sviluppò le riforme della logica iniziate in seno al Centro della scuola e, insieme, l'interpretazione storica della filosofia hegeliana come inveramento dei presupposti idealistici di quella kantiana: la linea "da Kant a Hegel," tracciata da Hegel stesso, venne confermata da Kuno Fischer, da J. E. Erdmann, e poi da G. Lasson fino all'ultimo esponente di questa tendenza, R. Kroner, che però si trovò a doverla riproporre in un ambiente diverso, e quindi tenne conto anche delle altre manifestazioni del pensiero tedesco, specialmente romantico. L'affermazione della linea "da Kant a Hegel" assumeva anche, da parte degli hegeliani, una funzione polemica nei riguardi dei neokantia-

ni come Zeller (ex hegeliano e discepolo di Chr. Baur) e Liebmann, che invece propugnavano una eliminazione dell'idealismo per mezzo del ritorno a Kant rivalutando, però, in realtà, molto piú il Kant fenomenista ed agnostico che non il Kant critico, e spesso degradando ad un empirismo psicologistico le migliori istanze antimetafisiche del criticismo: tendenza ed atteggiamento che, come è noto, dai neokantiani passò agli empiriocriticisti. È però da notare che, a distanza d'un secolo, sarebbe ormai tempo di accingersi ad un ripensamento storico-critico di questo complesso periodo della filosofia tedesca e, piú in generale, anche della stessa funzione storica del positivismo europeo.

Nella sfera dei problemi etico-politici il neokantismo, da un lato, coincise con lo sviluppo delle teorie giuridiche del liberalismo classico dello "Stato di diritto" (Jellinek), dall'altro con il socialismo riformistico. I riformisti socialdemocratici come Bernstein, e piú tardi Vorländer, Lewalter ecc. si pronunciarono anche contro l'eredità hegeliana del marxismo, tentando invece di ravvicinare Marx a Kant, ma non tanto al Kant antimetafisico della rivoluzione copernicana e della prima Critica, quanto al Kant incondizionalista della *Critica della ragion pratica*; e questo, proprio in armonia con la loro tendenza riformistica, per rivalutare i motivi dell'etica individualistica kantiana e, in sostanza, per ricondurre Marx alla linea classica dell'etica borghese e della filosofia borghese del diritto.

Dal lato degli hegeliani si prepara la strada a quella rivalutazione del pensiero politico di Hegel, messo in connessione con la politica di Bismarck, che troverà maggiore fortuna nei primi decenni del nostro secolo alla vigilia della grande guerra. Il tentativo di presentare in Hegel l'antesignano del bismarckismo risale addirittura all'estrema attività dei discepoli di Hegel ancora viventi attorno al '70, sia del Centro (Rosenkranz e Michelet) che della ex-Sinistra, come Bruno Bauer; e anche i liberal-nazionali come Rümelin e, deposto ormai il "livore" antihegeliano, Haym, vi avevano contribuito.[9] In questo momento, però i veri rappresentanti del bismarckismo tennero nei riguardi dell'idealismo un atteggiamento abbastanza diffidente, che si riflette nelle pagine di H. v. Treitschke dedicate a Hegel nella *Storia tedesca*.[10] Il vero collegamento Hegel-Bismarck fu operato invece piú tardi, agli inizi del nostro secolo, e consisteva in sostanza nell'attribuire ad entrambi una

funzione di mediazione fra il pensiero politico romantico-restaurazionista (Haller, Stahl, circolo "cristiano-germanico" di Federico Guglielmo IV) e quello dei liberal-nazionali Dahlmann, Haym, Droysen. L'ispiratore fu il primo Meinecke, di *Cosmopolitismo e Stato nazionale*; ma chi tracciò esplicitamente in questo senso una linea "*von Hegel zu Bismarck*" fu il suo giovane discepolo Franz Rosenzweig, morto appena quarantenne, nelle conclusioni della celebre opera *Hegel e lo Stato*.[11] Lo scrupolo filologico e la serietà di lavoro che devono essere riconosciuti a questo studioso, quali che ne fossero le tendenze personali, non lo portarono però ad avanzare assertoriamente la tesi predetta; egli la propose problematicamente con sufficiente consapevolezza dell'ambiguità e complessità della posizione hegeliana al riguardo.

"Il cammino mostrato da Meinecke, la via da Hegel a Bismarck," dice Rosenzweig, "conduce attraverso l'anno 1848-49. Francoforte e Berlino sono i due punti di passaggio: dal liberalismo nazionale del *Partito imperiale ereditario*, e dal conservatorismo prussiano del circolo dei Gerlach, da questi due costringendoli assieme, nacque l'opera di Bismarck. Tre grandi dottrine sull'essere e la essenza dello Stato segnano, nella storia della scienza tedesca, questi passi dello sviluppo nazionale. La *Politik* di Dahlmann significava il tentativo pieno di avvenire d'una educazione del liberalismo premarzo alla maturità d'un senso statale [...] La *Rechtsphilosophie* di Stahl conduceva il conservatorismo di Prussia dal silenzio premarzo al risonante campo di battaglia della nuova vita costituzionale, trasformando cosí il 'circolo' cristiano-germanico in un piccolo ma potente partito dal quale poteva prendere origine l'azione di Bismarck. Come araldo di quest'azione, infine, apparve Treitschke, e ne trasse il suo risultato scientifico nelle sue *Lezioni di politica*, lui che era stato discepolo fervente di Dahlmann e in vecchiaia si era avvicinato maggiormente al partito di Stahl."[12] Dahlmann, dice piú oltre Rosenzweig, concepiva lo Stato come "originario ordine sovrumano," respingendo qualsiasi tentativo d'abbassarlo ad una "creatura dell'umano arbitrio." Stahl fonda la dottrina dello Stato sull'idea dello "Stato etico" che non ha consistenza e legge soltanto per mezzo della volontà dei singoli membri; nel dominio dello Stato egli trova un doppio elemento, "l'autorità," ovvero "il potere che viene esercitato dagli uomini, e la legge." Lo divide, quindi, da Hegel, la rigida deduzione che questi fa dello Stato come *leg-*

ge dallo Stato come *potere*, dell'ordinamento etico dal concetto di *volere*. Invece della deduzione Stahl dà una giustapposizione, la quale fa apparire l'esistenzialità dello Stato altrettanto potentemente quanto le espressioni di Dahlmann. Treitschke, infine, che "ben sapeva" che "lo Stato è potenza ed appartiene al mondo della volontà," tuttavia non si accontenta di questi concetti che si ricollegano a Hegel. Egli concepisce lo Stato come "popolo giuridicamente unificato" oppure come "vita del popolo raccolta in una forza riunita": quindi, nello Stato, la volontà "efficace in diritto e potenza" non è legata "meramente" ad esso stesso ed alla sua realizzazione razionale, bensí ad un esistente fuori di lui, "il popolo." L'accentuazione dell'esistente — prosegue Rosenzweig — e l'*esclusione della volontà*, sia in Dahlmann che in Stahl, inconsapevolmente portano alla fondazione dello Stato non semplicemente sulla sua propria volontà, ma sulla nazione esistente fuori di esso e prima di esso. "Qui si rivela come il secolo sia decisamente andato e potesse andare oltre le idee statuali di Hegel: *quella deduzione persistente, in Hegel, dello Stato dalla volontà, fu l'ultima ragione per cui la sua idea dello Stato non divenne l'idea dello Stato nazionale*, e per cui egli poté guadagnare un rapporto col pensiero nazionale tutt'al piú come filosofo della storia, e non come filosofo dello Stato; il concetto di volontà dové esser tagliato dal tessuto radicale dell'idea di Stato perché essa potesse aprire il suo germoglio alla luce del pensiero nazionale. *Hegel stesso è ben stato consapevole di ciò, che il concetto di volontà, nel posto ch'egli assegna nella dottrina dello Stato, era un prodotto del secolo diciottesimo, in ultima analisi, di Rousseau e della rivoluzione. Qui potevano collegarsi, e con diritto, i discepoli, quando affermavano che la dottrina del maestro era fatta col metallo della libertà; noi abbiamo visto come proprio per mezzo di quest'elemento 'liberale' egli ha mancato la connessione con il pensiero nazionale*. Pure, questo concetto di volontà era molto lontano da quello di Rousseau e di Robespierre; come volontà razionale esso non aveva altro scopo se non di superar sé stesso, in quanto [ancora limitato] nella forma dell'accidentale volere individuale, [passando] nell'intero dello Stato; la sua razionalità lo rende sovrano, non (Rousseau) la sua sovranità lo rende razionale."[13]

In queste pagine di Rosenzweig è anzitutto necessario distin-

guere ciò che appartiene al quadro delle vedute politiche dell'autore, conservatore, bismarckista e sostenitore dello "Stato di potenza," che si fonda sull'"esistente" ed esclude l'elemento della volontà *nel senso liberal-roussoiano* dalla fondazione dello Stato, dall'impostazione filologica del problema della posizione della filosofia politica di Hegel. A parte, cioè, le sue vedute conservatrici, Rosenzweig ha il merito d'aver individuato il nodo problematico che è qui in questione, e cioè il rapporto di Hegel da un lato con Rousseau e dall'altro con il "pensiero nazionale" cioè col nazionalismo bismarckista. Va da sé, poi, che quello che per Rosenzweig è un demerito di Hegel, d'aver "mancato" la connessione col "pensiero nazionale" si risolve invece in un suo merito, o almeno nella relativa esenzione del pensiero hegeliano dalle conclusioni piú reazionarie del pensiero politico tedesco. È però necessaria qualche precisazione terminologica riguardo agli elementi dell'"esistente" e della "volontà." Non occorrerà molto per ricordare che l'"accentuazione dell'esistente" non dev'esser qui riferita ad un'analisi delle condizioni della società, quale ad es. quella del materialismo storico, bensí a quell'accettazione e conservazione con la forza dello *stato di fatto* d'un *predominio sociale* (di classe) e alla conquista d'un predominio politico (d'una nazione su tutte le altre) che è legata all'ideologia dello *Stato di potenza* ed alla *Realpolitik* bismarckiana; e che quindi una tale "accentuazione dell'esistente" non è un elemento progressivo, ma estremamente reazionario. Hegel, dice poi Rosenzweig, non ha "accentuato abbastanza l'esistente" e questo a causa della sua "deduzione dello Stato dalla volontà": anche qui si presenta un rovesciamento di valore del termine "volontà," che però è molto piú complesso del precedente, perché quel termine riveste significati differenti nei diversi movimenti storici di pensiero che stiamo considerando. C'è un'accezione roussoiana della "volontà," il concetto di "volontà generale" che esprime la tendenza di Rousseau a superare l'atomismo politico delle volontà singole (e anche della *volontà di tutti* come somma-media delle volontà singole) per un organicismo razionale e *democratico*, in quanto fondato sul concetto di *sovranità popolare*, che è il piú avanzato che sia stato espresso dall'ideologia borghese-rivoluzionaria. C'è, in secondo luogo, il concetto hegeliano di "volontà," derivato da un'interpretazione idealistica della "volontà" roussoiana, come "la volontà, cioè il pensiero," che

per Hegel sarebbe merito di Rousseau e della rivoluzione francese d'aver posto a fondamento dello Stato.[14] E c'è, infine, il concetto *irrazionalistico* di volontà come *volontà di potenza*, da attribuirsi in questo caso, come Rosenzweig fa dire a Treitschke, allo Stato, come *Stato di potenza* appunto, ed è il concetto bismarckiano che, in mutate condizioni storiche e cioè nell'età dell'imperialismo, da Bismarck erediteranno i pangermanisti e da questi, sempre portando l'irrazionalismo fino alle conseguenze piú aberranti, i nazisti.

Ora, è del tutto esatto — e qui sta il merito di Rosenzweig — che la posizione di Hegel sia *intermedia* fra il primo e il terzo concetto di "volontà," il che è quanto dire che Hegel riflette una situazione storica, e di classe, intermedia fra quelle di cui gli altri due atteggiamenti sono un riflesso ideologico. Ma, rettificando, anzi rovesciando gli apprezzamenti di Rosenzweig si dovrà dire che il concetto hegeliano di "volontà" (la "volontà = il pensiero," quindi lo Stato = l'idea) cede di fronte a quello roussoiano come il rovesciamento e la mistificazione idealistica d'una idea-riflesso di posizioni rivoluzionarie cede di fronte a quella posizione rivoluzionaria ed all'idea che la esprime nella sua autenticità storica e senza mistificazioni. La "volontà generale" di Rousseau esprime la sostituzione della sovranità popolare alla sovranità assolutistica e l'istanza di rovesciare le strutture dell'antico regime; la "volontà" hegeliana assume da essa l'elemento della razionalità, lo trasforma da *razionalità critica* in *razionalità apodittica*, assoluta, e finisce con l'investire di questo carattere di razionalità assoluta l'empirico Stato prussiano del tempo.

Ma, d'altra parte, la concezione hegeliana della "volontà" sopravanza quella bismarckiana e specialmente quella pangermanistica (perché il carattere irrazionalistico della *volontà di potenza* fu un prodotto di quest'ultima molto piú che del bismarckismo, orientato piuttosto ad un empirico realismo politico) proprio per il carattere di *razionalità* che, malgrado tutte le suddette mistificazioni, essa conserva allo Stato: onde consegue, tra l'altro, come vedremo, anche una certa relativizzazione dell'assoluto statalismo di Hegel, superata com'è la sfera dello Stato da quella della cultura e della filosofia alla quale spetta, in ultima istanza, la fondazione delle ragioni dello Stato come idea.

Il lavoro di Rosenzweig, d'altro canto, risentiva già di quel mutamento di orientamenti interpretativi che si era determinato

nei primi anni del secolo a causa della "riscoperta" degli scritti inediti giovanili di Hegel. Durante il secolo precedente soltanto due studiosi di Hegel, Rosenkranz, autore della biografia che completava l'edizione delle opere del maestro curata da un gruppo di discepoli ed amici,[15] e Haym nel volume citato, avevano cercato di ricostruire anche le origini del pensiero del filosofo, e ne avevano pubblicato, Rosenkranz in appendice, e Haym nel corso del volume e nelle note, alcuni passi delle opere manoscritte. Ora Wilhelm Dilthey, nel quadro d'una ricostruzione generale dell'ambiente protoromantico, esaminato il fondo dei manoscritti hegeliani esistente nella biblioteca statale di Berlino ne trasse la convinzione che il *corpus* delle opere giovanili di Hegel presentasse di questi una fisionomia del tutto nuova ed inedita, opposta a quella passata nella storiografia filosofica e delineata dalle opere maggiori. Di contro all'immagine di uno Hegel formalista, panlogista, sistematico, ordinatore enciclopedico della scienza speculativa, in linea con l'ortodossia luterana, sorgeva quella d'un giovane Hegel interessato ai problemi della vita reale, riluttante agli schematismi, conscio delle antinomie dell'esistenza, dapprima genericamente kantiano in etica, poi decisamente irrazionalista, mistico e panteista: insomma, d'uno Hegel vitalista e romantico nel cui pensiero, come in quello di molti suoi contemporanei, si doveva riconoscere l'inizio di quella filosofia della vita, dello "*Erlebnis*" nella quale Dilthey scorgeva l'apporto piú tipico della filosofia tedesca alla cultura universale. Queste osservazioni Dilthey rese pubbliche in una conferenza letta all'Accademia prussiana delle scienze, e stampata prima separatamente, poi nel *corpus* delle opere diltheyane.[16] Due anni dopo (nel 1907) il suo discepolo Hermann Nohl dava la prima edizione critica degli scritti giovanili di Hegel, intitolata dall'autore *Scritti teologici giovanili di Hegel*[17] per il prevalere — almeno cosí parve — dell'interesse religioso nel pensiero del filosofo. Questa "riscoperta" determinò quindi una svolta nella storia delle interpretazioni di Hegel sia perché proponeva la figura d'un "nuovo" Hegel sulla base della quale andava reinterpretata anche l'opera dello Hegel maturo, e sia in quanto inaugurava un atteggiamento meno impegnato e piú filologico degli interpreti, i quali si trovavano ora quasi ad assistere dal di fuori alla nascita della dialettica e potevano seguire lo sviluppo della filosofia hegeliana con quel distacco che è migliore garanzia di comprensione storica. Sulle

vicende piú importanti di questa fase della *Hegelsauffassung* ci soffermeremo piú a lungo nel paragrafo introduttivo al prossimo capitolo I del primo libro, dedicato appunto agli scritti giovanili di Hegel. In questa sede, e in ordine alla storia delle interpretazioni dello Hegel politico, ci limiteremo a dire anzitutto che la tesi di Dilthey non rivelava un adeguato interesse per l'incidenza delle testimonianze relative alle opinioni politiche del giovane Hegel sul pensiero generale di lui, decisamente preso, secondo Dilthey, dai problemi metafisico-religiosi, e la stessa edizione di Nohl rifletteva quest'atteggiamento di Dilthey perché le sue manchevolezze piú rilevanti si riferiscono proprio ai documenti d'interesse politico. Chi rimproverò a Dilthey questa omissione fu Rosenzweig, il quale però non contrastò esplicitamente la tesi d'uno Hegel giovane panteista, mistico-sentimentale e romantico. Anzi, a parte il panteismo mistico, egli confermò il romanticismo giovanile di Hegel (a Francoforte, lo Stato come "destino") ed anche, in sede politica, la veduta piú generale di Dilthey, che il pensiero giovanile di Hegel si connettesse organicamente con lo sviluppo tipico della filosofia tedesca. In sede politica noi perciò possiamo quindi considerare lo stesso Rosenzweig come espressione della "*Hegelrenaissance*" in questa sua prima fase non ancora compromessa nel senso deteriore d'una interpretazione politico-irrazionalistica (almeno a considerare i fenomeni maggiori e piú direttamente determinanti la storia delle interpretazioni di Hegel).

Ma piú tardi, quando il reazionarismo piccolo-borghese tedesco ebbe imboccato quella strada che doveva condurlo all'aberrazione razzistica e nazistica, l'interpretazione "romantico-mistica" di Hegel, già affermatasi in Germania e fuori, poté per un certo verso servire da appoggio ai tentativi di connettere Hegel al nazismo, sia per il generale colore irrazionalistico che, con Dilthey, essa aveva scorto negli scritti giovanili, e sia anche per categorie piú determinate di filosofia della storia proprie del pensiero dello Hegel giovane, come la *Volksreligion* ed il *Volksgeist* che intanto permettevano, per es., a K. Larenz, un primo avvicinamento fra Hegel e Savigny. Pure, malgrado il *Volksgeist*, i tentativi di simili riallacciamenti dovevano incontrare molti ostacoli sul terreno della rigorosa ermeneutica, da un lato, e non minori su quello dell'opportunità politica, dall'altro. E anzitutto perché il pensiero politico dello Hegel sistematico, in fondo, non si può dire che ponesse il nazionalismo

come valore giuridico e storico supremo, quanto piuttosto come un momento necessario, sí, ma destinato ad esser superato dallo sviluppo ideale dello spirito. In secondo luogo, perché la stessa fondazione del diritto statuale è opera della *ragione speculativa*: il che pone in primo piano i valori ideali, spirituali, e forma una diametrale opposizione a quella fondazione fisiologica ("nel sangue e nella razza," "nel sangue e nella terra," "nel sangue e nell'onore nazionale") del definitivo diritto germanico al predominio che era il postulato fondamentale dell'ideologia nazista; e inoltre, in quanto la fondazione hegeliana sottopone la legittimità del potere politico alla sanzione del filosofo speculativo, essa contrasta non poco, malgrado la teoria degli "individui storici," con la mistica del "*Führerprinzip*," la quale non riconosce altra legittimazione del potere del capo se non la fede *immediata* dell'esser egli l'espressione autentica della "forza popolare," del "*Volkstum*." In terzo luogo gli stessi scritti giovanili di Hegel rendevano molto problematica una loro utilizzazione in senso nazista, sia per la sempre costante accentuazione di motivi spirituali e culturali e l'assoluta estraneità di motivi fisiologici e razziali anche a quel periodo della formazione di Hegel; e sia per la presenza di forti influssi illuministici ed il loro estremamente complicato e tanto discusso, ma innegabile, incontro con i motivi protoromantici nei testi giovanili. L'ulteriore filosofia giuridica di Hegel, infine, anche e soprattutto nella *Filosofia del diritto*, costituiva il fondamento ideologico piú appropriato a quello Stato "demo-conservatore" e burocratico che il nazismo aveva inteso abolire e contro la cui "rigidità" ed il cui "passatismo" aveva puntato tutte le sue velleità rivoluzionarie.

I tentativi di riallacciamento allo hegelismo apparvero, quindi ben presto, per quello che realmente erano: poveri sforzi d'una classe di intellettuali troppo coltivati per romperla definitivamente con le tradizioni culturali del proprio paese, e troppo deboli per opporsi fattivamente alla nuova barbarie. Mentre poi, naturalmente, i loro tentativi erano ben lungi dal suscitare l'approvazione dei politici, che a queste sospette rivendicazioni spiritualistiche classico-culturali dovevano preferire i confusi e torbidi richiami irrazionalistici dei miti romantico-degeneranti di Alfred Rosenberg. Cosí come avvenne un po', sebbene in proporzioni minori, anche da noi, dove la giustificazione idealistica gentiliana del fascismo fu a poco a poco messa da parte per esser sostituita, anch'essa, con quella roboante

retorica ch'era molto piú consona all'intima vuotezza di motivi ed all'eclettico azzardismo della prassi fascista.[18]

Del rapporto Hegel-Marx la "*Hegelrenaissance*," naturalmente, non si occupò, né prima né dopo il nazismo. Se ne erano occupati invece in precedenza i pionieri della filologia marxista Mehring, Plekhanov, Riazanov e Gustav Mayer, ai quali è dovuta anche la raccolta delle fonti relative alla partecipazione di Marx ed Engels alla Sinistra hegeliana. La tendenza interpretativa di questi studiosi riflette in sostanza la tesi engelsiana della distinzione fra metodo e sistema, e d'una assunzione, da parte di Marx, della dialettica hegeliana, ma "rovesciata," "rimessa in piedi," ossia avente a soggetto non l'idea, ma la storia della produzione umana. Questo, però, senza approfondire debitamente il senso del "rovesciamento" marxiano della dialettica di Hegel.

E veniamo finalmente all'ultima fase della storia delle interpretazioni di Hegel, quella di questo secondo dopoguerra, per cercar di delinearne le caratteristiche generali (riservandoci di ricordare ed utilizzare le posizioni particolari in sede di temi specifici dell'interpretazione dei testi).

La prima caratteristica dell'odierno interesse per Hegel è quella della prevalenza degli interessi di contenuto, anzitutto politici, ed in secondo luogo religiosi e culturali, sugli interessi formali: ed è certamente un segno della grande vitalità storica della problematica hegeliana il fatto che le sue vicende riflettano tanto immediatamente la storia reale, quanto certamente non può dirsi di alcun fenomeno analogo. La sconfitta del nazismo e del fascismo ha permesso un rinnovato contatto del mondo borghese col mondo socialista, il raccogliersi d'una folta schiera di intellettuali di sinistra nei paesi occidentali, il rivolgersi ai nuovi problemi anche da parte degli intellettuali borghesi provvisti di consapevolezza storica, e quell'incessante dialettica ideologica fra i due campi, fatta ora di polemiche accese, ora di dialoghi piú pacati, che caratterizza ormai la gran parte dei movimenti culturali odierni.

Per queste ragioni si può oggi affermare, senza timore di esagerare, che tutta l'odierna interpretazione hegeliana vien mossa, esplicitamente o implicitamente, da un interesse problematico di fondo direttamente adeguato alle nuovi condizioni, quello del rapporto fra hegelismo e marxismo. La conseguente prevalenza dell'interesse etico-politico e storico, e l'impegnatività delle singole

posizioni fanno rassomigliare singolarmente questa fase odierna della *Hegelsauffassung* alla prima, quella delle polemiche della scuola, con una notevole corrispondenza anche dello schieramento degli interpreti: e come negli anni della scissione della scuola, possiamo oggi trovare una Destra, un Centro e una Sinistra e, proprio come allora, la Destra e la Sinistra si sdoppiano rispettivamente in una Destra filohegeliana e in una Destra antihegeliana, e cosí anche la Sinistra. La Destra antihegeliana era allora rappresentata dagli ortodossi evangelici e dai romantici sostenitori dell'assolutismo, come Hengstenberg, Leo, i teisti speculativi, Görres, Gruppe, Stahl e i giuristi della scuola storica. Oggi manca una Destra antihegeliana politica, perché evidentemente non c'è chi possa ritenere troppo rivoluzionaria la *Filosofia del diritto*, ma non manca una Destra antihegeliana religiosa, rappresentata da studiosi cattolici, spesso ecclesiastici, come Gregoire, Asveld, Wetter, Ogiermann e in generale tutti i neoscolastici. Una posizione alquanto piú spregiudicata ed aperta, talvolta incline ad un recupero cristiano di Hegel pur nella conclusiva denunzia della "ambiguità" del sistema, è assunta da H. Niel, il migliore studioso cattolico di Hegel. Il tentativo di far risalire a Hegel la linea problematica d'un umanesimo storico destinato a dissolversi in Nietzsche, è compiuto da K. Löwith, del quale riparleremo nella Parte II.

Piú rare, oggi, le posizioni d'una Destra hegeliana, che sia analoga, cioè, all'atteggiamento dei primi discepoli che si sforzavano di dimostrare la compatibilità della filosofia di Hegel con l'ortodossia religiosa e politica. Potrebbe esservi annoverato il russo I. A. Iljin se il suo libro, oggi riedito in tedesco, non risalisse, nell'originale russo, al 1918, tanto che fu letto anche da Lenin. Il Centro hegeliano è oggi presente nei continuatori del Centro classico, cioè i discepoli di Croce e Gentile, i quali, però, dopo le *Indagini crociane*, il volume di De Ruggiero su Hegel, quello di C. Antoni su Hegel e Marx e quello di G. Mure sulla logica non hanno fatto piú sentire la loro voce.[19]

Molto autorevolmente rappresentata, invece, una Sinistra hegeliana, ossia una schiera di studiosi che, come i Giovani hegeliani prima della rivolta di Feuerbach, cercano di proporre la figura d'uno Hegel "umanista," preesistenzialista o anche premarxista (e si intende che essi non sono, però, autentici discepoli di Hegel, bensí provengono dalle diverse correnti del pensiero laico odierno,

marxismo, fenomenologismo, esistenzialismo laico ecc.). In questa posizione bisogna distinguere gli interpreti laici ma non marxisti come Hyppolite, Kojève e Weil dai filohegeliani marxisti come Lukács, Rosental, Massolo: meno impegnato nella dimostrazione del premarxismo di Hegel, ma pur sempre incline a considerare la dialettica marxista come un'eredità della dialettica hegeliana, forma rivoluzionaria da rovesciare ecc., si presenta A. Cornu, studioso della formazione giovanile di Marx, sulla cui opera ritorneremo.[20]

Non manca, infine, un'ultima corrente marxista che da una piú attenta esperienza della critica antihegeliana di Marx deriva un atteggiamento di sinistra antihegeliana, tende a concepire la dialettica marxista come specificamente diversa da quella hegeliana interpretando il rovesciamento marxiano della dialettica di Hegel piuttosto come una vera disintegrazione, in funzione della fondazione d'un metodo nuovo. Maggiore esponente di questa corrente è, da noi, G. della Volpe, e attorno a lui si raccoglie un gruppo di giovani studiosi che ne sviluppano l'orientamento.[21]

L'impegnatività d'atteggiamenti personali degli interpreti, che fa la principale caratteristica dell'odierna letteratura su Hegel, non deve però far pensare che i complessi problemi ermeneutici e filologici dell'interpretazione hegeliana trovino oggi una consapevolezza meno accorta, piú superficiale e falsata dal partito preso. Cento anni di studi hegeliani rendono impossibile prender la parola su Hegel, sul suo rapporto con Marx o con la storia del pensiero in genere senza far esperienza degli sviluppi precedenti della *Hegelforschung*, senza accorgersi dei problemi che sono già stati individuati e senza che una loro soluzione debba tener conto di tutti i risultati acquisiti fino ad oggi. Filologia, quindi, ed accortissima, distacco dalla retorica e disillusione per le soluzioni semplicistiche, scrupolosa aderenza ai testi — salvo il rilievo dato a quelli piú utilizzabili per confermare la linea interpretativa scelta: il che, nella costante ambivalenza "dialettica" (i primi critici di Hegel dicevano "sofistica") è possibilissimo, ma mette subito allo scoperto le unilateralità di lettura — attenzione alle "fonti" del pensiero di Hegel ed all'incidenza della cultura ambientale. Ma non filologismo, ossia interesse miope e meramente fattuale, sordo alle risonanze ed ai significati umani piú generali: atteggiamento che non sarebbe piú permesso dalla stessa significanza storica dell'interesse hegeliano odierno.

4. Ma per quanto riguarda il problema centrale d'un conclusivo giudizio storico sull'opera di Hegel tutta la storia delle interpretazioni del filosofo appare sempre piú ripiegarsi come in un circolo e ritornare alle sue origini. Stavolta però non si tratta d'un circolo hegeliano, che saldi il cominciamento col risultato e concluda l'orbita dell'assoluto sistema speculativo. Perché proprio il punto di saldatura vuol essere insieme un punto d'apertura del sistema all'individuazione della sua concreta efficienza storica. E in effetti, il tema su cui l'interpretazione hegeliana odierna finisce per coincidere coi risultati piú maturi della critica dei discepoli della Sinistra (in tutta la diversità delle due situazioni storiche, non c'è bisogno di aggiungerlo) è quello della conclusività del sistema. "Hegel," aveva detto Feuerbach, "appartiene al Vecchio Testamento della filosofia," e tutto lo sforzo dei Giovani hegeliani, ormai disincantati circa l'assoluta "verità" del sistema del maestro, era stato quello di render comunque possibile una "filosofia del futuro," cioè, in parole povere, di continuare a pensare, di continuare a partecipare idealmente alla storia che proseguiva, senza pensare, ancora una volta, frasi del maestro.

Oggi, a differenza dei Giovani hegeliani, noi sappiamo qualcosa di piú, perché conosciamo il punto d'approdo di quest'esigenza d'una filosofia nuova: è la celebre ultima Tesi su Feuerbach che veramente chiude il Vecchio Testamento della filosofia — comprensione e accettazione del mondo — per aprire il nuovo libro che inaugura una diversa e "raddrizzata" "comprensione" del mondo dei rapporti umani, e formula la teoria della sua trasformazione. Proprio il riconoscimento della condizionatezza dell'attività umana, del suo esser legata alla naturalità del bisogno ed alla storicità della produzione dei mezzi di vita, escludendo che siano le idee a fare la storia, e cioè escludendo la pretesa dell'assoluta spontaneità creativa d'un pensiero che, reso autonomo, non può far altro che ricordare la propria interpretazione della storia, rende possibile che il rovesciamento condizionante della prassi si liberi dalla pesante eredità di tutte le sistematiche ed irriducibili forme di fatalismo, di quella supina passività che porta gli uomini a subire le conseguenze, ormai divinizzate e trasferite nel cielo della necessità ideale, del proprio stesso operare. E il tema hegeliano dell'estraneazione, svincolato dalla sua astratta sistematicità che ne faceva un "momento" metafisicamente necessario dell'autosviluppo dell'assoluto,

diventa qui, al contrario, proprio lo strumento della denuncia di quella situazione onde l'uomo si è asservito alle sue stesse creazioni e produzioni, assolutizzando come leggi eterne dell'economia "scientifica" determinate e transitorie situazioni di dominio di classe, esse stesse affette dall'interna contraddizione di dover bloccare quello sviluppo della produzione che avevano determinato. Mentre sarà ovvio che il riconquistato possesso, da parte dell'uomo, delle condizioni della sua produzione, non potrà non esser inteso in un senso integrale e non potrà non investire tutta la sua vita, dalla produzione materiale fino alla politica, al diritto, alla cultura, all'arte, alla stessa filosofia che dal riconoscersi condizionata dalla vita storica e produttiva non deriverà degradazione né asservimento ma guadagnerà responsabile funzionalità e concreta efficienza.

In che rapporto deve porsi il pensiero hegeliano, non considerato nella piú astratta generalità d'una cifra di per sé indecifrabile, ma in quell'impegno di dialettizzare la realtà che, bene o male, esso, nel sistema, si assunse, con la conquista di questa nuova prospettiva d'una prassi veramente razionale e critica per l'umanità? Si tratterà d'un rapporto di continuità o di frattura, oppure ancora d'un rapporto complesso di continuità e frattura insieme e per aspetti diversi? E in ogni caso, quale il senso storico ed umano del conclusivo destino di quel sistema che aveva voluto compiere l'appropriazione ideale dell'universo da parte del filosofo, di fronte alla nuova impresa d'una reale autoappropriazione da parte dell'uomo? E dal lato del marxismo sarà la stessa cosa se esso avrà assunto a proprio metodo direttivo una dialettica dell'ambiguità, del passaggio indifferente delle determinazioni l'una nell'altra (anche delle determinazioni etiche, s'intende!), una dialettica che, come quella hegeliana, tanto difficilmente può difendersi dall'accusa d'essere un procedimento sofistico e mistificatore della realtà, oppure se esso avrà conquistato un metodo dialettico autonomo, che dia insieme la garanzia del movimento ma anche dell'immunità dalla sofistica e dal relativismo? E quale di questi due metodi, di fatto, ha permesso a Marx di giungere alla sua interpretazione della storia ed alla sua teoria rivoluzionaria? Queste le domande che l'odierna esperienza storica e filosofica non può non rivolgersi. Un contributo a rispondervi è offerto da questo lavoro, la cui prima parte è dedicata allo sviluppo della filosofia hegeliana dell'etica, del diritto e della politica, nelle diverse fasi che lo determinarono.

Libro primo

Il pensiero etico e politico del giovane Hegel

Gli scritti giovanili e la "Hegelrenaissance"

Gli scritti hegeliani del periodo giovanile (o prejenense) son divenuti, a partire dagli inizi del nostro secolo, la base per un rinnovamento o una "rinascita" degli studi hegeliani, che, come abbiamo visto, ha còinciso altresí con una svolta nella storia delle interpretazioni di Hegel. Il cambiamento di direzione si è determinato, certo, nei confronti di tutta l'interpretazione hegeliana anteriore, ma in un senso diverso a seconda che lo rapportiamo alla fase immediatamente precedente, anzi ancora contemporanea, o hegeliano-riformistica, oppure alla prima, l'età delle polemiche della scuola, e molto piú sostanzialmente nei riguardi di quella che non di questa ultima. E precisamente, la differenza fra l'interpretazione dei discepoli e quella della *Hegelrenaissance* da Dilthey in poi consisteva nei testi studiati (lí lo Hegel delle opere maggiori e delle *Lezioni*, qui lo Hegel inedito) nell'atteggiamento soggettivo degli interpreti (lí l'impegno di convinzione e la passione polemica, qui il distacco della ricostruzione filologica) nella problematizzazione dei risultati (lí, sostanza conservatrice o rivoluzionaria del sistema, qui, romanticismo o meno del giovane filosofo). Ma al fondo di queste differenze pur sostanziali rimaneva sempre un interesse comune che si rivolgeva alle questioni di contenuto piú che a quelle di forma, e che impegnava la decisione interpretativa sul terreno dell'etica, della religione, della storia e della cultura in genere, e anche, eccettuato Dilthey, su quello della filosofia politica. Di conseguenza l'interpretazione della *Hegelrenaissance* si inseriva con maggiore continuità in tutta la storia delle interpretazioni di Hegel, trovando in precedenza i propri precursori in Rosenkranz e Haym, e nel seguito un naturale sbocco nell'ultima fase, odierna, degli studi hegeliani che, come abbiamo detto, offre riscontri essenzialissimi, anche se inconsapevoli, con l'età delle lotte della scuola.

La differenza fra la fase filologica della "*renaissance*" e quella delle riforme dello hegelismo è invece, come dicevamo, molto piú

sostanziale, quantunque i due fenomeni, a un certo punto, si trovassero ad esser contemporanei, perché proprio l'acme del neohegelismo (le "riforme" di Croce e Gentile) coincise con la riscoperta degli scritti giovanili hegeliani. E ciò perché l'atteggiamento interpretativo dei "neohegeliani," determinatosi sul terreno della logica sin dalle sue origini (Centro della scuola, polemica Fischer-Trendelenburg, Spaventa, Stirling), rimase sostanzialmente su quel terreno anche al momento delle reinterpretazioni maggiori, ed anche in seguito, accontentandosi sia Croce e Gentile e sia gli hegelisti inglesi del tempo, Wallace, Mac Taggart, Caird e, salva qualche eccezione, Baillie e Bradley, di poche inferenze generalissime sul terreno del sistema (rifiutato dai primi per ragioni diverse, e pochissimo considerato dai secondi) e cioè proprio sul terreno di quei problemi di contenuto sui quali si è condotta, ovviamente, la maggior parte delle interpretazioni dello hegelismo. Lo scarso interesse per gli scritti giovanili anche dopo la loro pubblicazione,[22] l'incomprensione della *Fenomenologia*, la scarsa utilizzazione delle *Lezioni*, l'assoluta ignoranza dello Hegel berlinese polemico furono le conseguenze d'una tale impostazione: conseguenze che pesarono a lungo, specialmente da noi (salvo pochissime eccezioni riguardo ai primi due punti) sull'ermeneutica ed anche sulla valutazione storica dello hegelismo: tanto che di qualcuno dei punti su elencati (per esempio dell'ultimo) a *nessuno* degli hegelisti, anche contemporanei, è ancora venuto in mente di occuparsi.

Sulle ragioni dell'interesse formalistico degli interpreti neohegeliani non possiamo qui soffermarci. Ciò che importa dire in questa sede è che il movimento della *Hegelrenaissance* si delineò, quindi, in polemica diretta col neohegelismo sia col proporre testi ignorati e sia, soprattutto, col ricavare da questi le ragioni d'un rinnovato interesse contenutistico e d'una nuova ricerca dell'inquadramento storico della formazione originaria di Hegel: interessi che soltanto superficialmente si limitavano al campo della filologia, perché in realtà non potevano non finir con l'andare molto piú a fondo, ai problemi centrali dell'interpretazione della filosofia hegeliana. E anzitutto in quanto si riproponeva il problema, già formulato da Haym, della sede propria dell'origine della dialettica, che appariva nascere molto piú nella sfera religiosa (infinità-finitezza) o etico-metafisica (conciliazione-antinomicità) o storico-culturale (classicità-romanticismo) o etico-politica (organicismo-

atomismo individualistico) che non nella classica sede della monotriade. Dal che derivava direttamente la pretesa d'una reinterpretazione di tutta la filosofia hegeliana la cui cifra sarebbe stata interpretata proprio nel rivelarsi del vero senso di quel nucleo originario; oppure, almeno, un corrispondente disegno dell'evoluzione del filosofo, e di conseguenza un problema della sua "continuità" e di "salti" nel suo corso. E infine, avanzava in primo piano il problema della "ricerca dei progenitori" spirituali di Hegel, e del rapporto di lui con l'ambiente culturale: problema che finiva col ridursi all'antitesi di illuminismo e romanticismo, sia come influenze determinanti che come senso stesso delle posizioni del giovane scrittore.

Su tutti questi punti si apriva una discussione che non era destinata a chiudersi presto, e che infatti non si è ancora chiusa: e questo fa il merito maggiore di questo movimento di "rinascenza" degli studi hegeliani. Quando Lukács condanna *tutti* i suoi rappresentanti come sostenitori d'una interpretazione "borghese-imperialistica" di Hegel dimentica di essere, lui stesso, un figlio di quest'ambiente culturale, se non nel senso delle conclusioni almeno in quello delle impostazioni problematiche. Certo, la proposizione stessa di queste questioni era fatta per soggiacere al destino delle unilateralità e delle intemperanze, che hanno portato a sopravvalutare determinati elementi testuali e determinate testimonianze a scapito di altre, a creare uno Hegel tutto romantico o tutto illuminista, a trovare grosse anticipazioni sistematiche nei compiti del ginnasio, a leggere fra le righe infinite cose che non ci sono, a considerare passi di *excerpta* come se fossero invenzioni originali del giovane studente, ecc.

La tesi del "romanticismo" mistico-sentimentale e panteistico del giovane Hegel (tesi che però non ha nulla a che fare con l'accusa di panteismo rivolta tanti anni prima dagli antihegeliani ortodossi) formulata, come sappiamo, da Dilthey, e confermata anzitutto dai titoli dati da Nohl ai frammenti, e poi, fuori di Germania diversi anni dopo da Jean Wahl, legò alle proprie fortune lo slancio iniziale della *Hegelrenaissance*. Non fu contraddetta da Rosenzweig che però ne spostò il significato al campo dei problemi storico-politici, sostituendo ad uno Hegel irrazionalista religioso e metafisico uno Hegel organicista e nazionalista, seguendo però con maggiore scrupolo filologico lo sviluppo non del tutto lineare del

pensiero hegeliano fino a sostenere, in contrasto con la sua tesi generale, ma con molto maggior rispetto dei testi, se non un antistatalismo, almeno una indifferenza allo statalismo nella *Fenomenologia* e fino a concludere con la formula di "Hegel fra Rousseau e Haller" che abbiamo già esaminato. Per quanto riguarda lo sviluppo giovanile di Hegel, Rosenzweig, nelle cento pagine dedicate all'argomento, si preoccupa di chiarire le influenze ambientali e culturali, registrando l'incidenza del pensiero illuministico (Voltaire, Montesquieu, e piú tardi Rousseau, e soprattutto degli *Aufklärer* tedeschi, Mendelssohn e Lessing) sull'esperienza giovanile hegeliana e in generale accettando la tesi d'uno Hegel sostanzialmente illuminista a Tubinga e Berna e romantico a Francoforte, dove lo Stato stesso gli si configura come "destino" d'un popolo. Quanto al *Volksgeist*, una delle prime categorie hegeliane di filosofia della storia, Rosenzweig vede la differenza fra il contenuto di tal concetto in Hegel e nella successiva scuola storica, consistere soprattutto nel fatto che per Hegel esso è il prodotto e la totalità dell'eticità nazionale, ma attuantesi alla "luce del sole" e non, come nella Scuola storica, negli "oscuri abissi" del sentimento e dell'irrazionale; però afferma che entrambe le concezioni del *Volkgeist* hanno comunque la loro radice nel pensiero del diciottesimo secolo. Altre utilizzazioni compiremo in sede propria.

Fuori di Germania la tesi diltheyana fu ripresa, come abbiamo detto, da Jean Wahl nel volume del 1929 su *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel.*[23] Per Wahl le formule logiche a cui la filosofia di Hegel non può esser ridotta, nascondono qualcosa che non è di origine puramente logica. La dialettica, prima di essere un metodo è un'operazione vissuta intensamente da Hegel nella sua giovinezza; ed è in parte la riflessione sul pensiero cristiano, sull'idea d'un Dio fatto uomo, che ha condotto Hegel alla concezione dell'universale concreto. Dietro il filosofo noi scorgiamo il teologo, dietro il razionalista, il romantico. La *Fenomenologia*, piú che un'introduzione al sistema, è il punto d'arrivo dell'esperienza giovanile di Hegel, e il tema della "coscienza infelice" è qualcosa di essenziale all'anima di Hegel, che si trova incessantemente di fronte ad antinomie ed antitesi, e arriva penosamente, attraverso una fatica che è l'eco della fatica universale del "negativo," alla sintesi delle contraddizioni. Essa è il segno del profondo squilibrio, sebbene momentaneo, non solo del filosofo, ma anche del-

l'universo che, nell'umanità del filosofo, prende coscienza di sé. Ma, mentre la fonte comune delle opere maggiori della maturità resta il problema della trasformazione dell'infelicità in felicità, il sistema "indurirà" questi temi iniziali sí che la piú forte obiezione contro di esso sarà che, "per quanto ricco esso sia, non è mai abbastanza ricco per contenere la moltitudine di pensieri, immaginazioni, speranze e sconforti del giovane Hegel."

Su queste basi Wahl svolge un lavoro di ricognizione del tema della "coscienza infelice" dagli scritti giovanili alla *Fenomenologia*, e delle origini del concetto di "concetto," inteso come universale concreto, mediazione delle differenze e riconquista dell'unità per mezzo degli elementi della negatività, della duplicazione e del divenire. In conclusione, a Hegel resterà da razionalizzare sempre piú il fondo romantico ed il presupposto cristiano del suo pensiero, senza farlo scomparire. Lo hegelismo, dice Wahl, sembra il compimento della dottrina d'un Lessing e, contemporaneamente, il lontano punto d'approdo della visione di un Eckhart. Il pensiero del piú grande *Aufklärer* e il pensiero del mistico appaiono come fusi nel pensiero hegeliano.

Abbiamo detto che Wahl riprende la tesi di Dilthey: in realtà questo appar vero soltanto in sede strettamente filologica; da un punto di vista piú largamente interpretativo è vero, invece, che il ventennio trascorso fra Dilthey e Wahl imprime una funzionalità molto diversa all'interpretazione del secondo nei confronti di quella del primo, nonostante la rassomiglianza e talvolta la coincidenza delle tesi ermeneutiche. Perché mentre la tesi diltheyana s'inquadrava nell'atmosfera vitalistica dello *Erlebnis*, quella di Wahl inaugura quella connessione problematica fra hegelismo (specialmente giovanile) ed esistenzialismo che, ripresa dallo stesso Wahl negli *Studi kierkegaardiani* troverà in seguito sviluppi non trascurabili nella storia del pensiero contemporaneo, fino alle pagine hegeliane dell'ultimo Heidegger. E questo, al di là dell'accettazione o del rifiuto possibili delle tesi wahliane, fa la loro notevole importanza storica.

Nello stesso anno della pubblicazione del libro di Wahl i risultati delle ricerche sul giovane Hegel venivano fatti conoscere anche in Italia dal volume di Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*.[24] Nonostante il titolo quest'opera non dà una pura e semplice ripetizione dell'interpretazione diltheyana.[25] A parte il fatto che in essa

vien riconosciuto un periodo illuministico di Hegel, al quale viene dato un rilievo molto maggiore che nello studio di Dilthey, a parte l'utilizzazione di tutta la letteratura sull'argomento apparsa fino allora, ed a parte le ricerche originali sull'ambiente della formazione di Hegel e specialmente sull'influenza eckhartiana, è da notare soprattutto la netta distinzione operata dall'autore fra una mistica sentimentale (la "*Gefühlsmystik*" di Dilthey) e una mistica *speculativa* di derivazione agostiniano-eckhartiana, alla quale viene riportato il "misticismo" hegeliano di Francoforte. Il che, mentre permetteva di risolvere il problema dello sviluppo del filosofo fra il periodo giovanile e quello jenense nel senso della continuità, risparmiando le rotture e le incongruenze giustificate da Haym in poi con l'ammissione di "salti" o almeno di tortuosità di svolgimento, offriva a Della Volpe la prima suggestione per ulteriori ricerche sulla mistica speculativa che hanno poi costituito uno dei temi centrali della sua attività storiografica anche dopo che egli si fu del tutto allontanato dalle posizioni idealistiche sulle quali aveva costruito quel primo lavoro giovanile.

Nello stesso anno 1929 apparve infine in Germania il primo volume dell'ampia opera di Th. Haering, *Hegel, le sue intenzioni e la sua opera*,[26] che esamina analiticamente gli scritti giovanili di Hegel, e i primi scritti jenensi (il secondo volume apparirà nove anni dopo e tratterà, ma molto meno minuziosamente, gli altri scritti jenensi fino alla *Fenomenologia*). Haering si oppone sia alla tesi della convergenza, in Hegel, dei risultati di tutto lo svolgimento della filosofia classica tedesca, difendendo l'originalità dei motivi essenziali della speculazione giovanile hegeliana, e sia a quella del "panteismo mistico" di Hegel. Questi, anche a Francoforte, dice Haering, non ha mai negato la personalità all'individuo e a Dio, soltanto ha concepito il rapporto Dio-uomo, cosí come ogni altro rapporto, in quel senso dialettico che al "cattivo" concetto dell'infinito (Dio come mera personalità individuale, e Dio come "mero oggettivo Tutto") contrappone il "vero concetto di Dio" che li contiene entrambi, ma solo in una unità vivente e personale, spirituale e dialettica, che comprende in sé e supera nell'intero anche l'opposizione di uomo e Dio in quel senso precedente. Hegel può esser detto panteista solo se s'intende per panteismo "la convinzione che ogni individuo sia ciò che è, solo nel vivente intero," ma ciò non riguarda, come sosteneva Dilthey, un partico-

lare momento o periodo del suo sviluppo, bensí è una convinzione fondamentale di tutto il pensiero hegeliano, e in questo senso può esser chiamato panteista anche l'evangelista Giovanni, per il quale il Padre non è senza il Figlio e lo Spirito.[27] Questa opposizione di Haering alla tesi del panteismo mistico-sentimentale di Hegel non si estende, però, alla tesi piú generale del suo romanticismo, che, in sostanza, la ricerca di Haering conferma. Per lui l'interesse metafisico e religioso del giovane filosofo si riversa soprattutto nella direzione dei problemi pratici, di quelli della storia universale dei fenomeni del "divenire spirituale superindividuale"; predomina in lui un "fondamentale interesse pratico," una "tendenza pratica di pedagogia del popolo": non che speculazione pura o anelito mistico, quello di Hegel giovane è piuttosto un "empirismo spirituale." Ma il merito dell'opera di Haering consiste piú nello studio accurato di questioni di dettaglio — per le quali la sua opera resta indispensabile e fondamentale — che non per quelle d'insieme, rivelandosi la sua un'interpretazione di estrema destra sia dal punto di vista religioso (la citata distinzione dei due sensi del "panteismo" si rifà precisamente all'autodifesa di Hegel[28]) e sia da quello politico (vedi per es. il rilievo dato all'opposizione di Hegel al cosmopolitismo fin dagli scritti di Tubinga[29]; da notare che gli *Aufklärer* sono chiamati da Haering sempre "razionalisti," proprio come dai teologi; e vedi anche l'interpretazione del *Volksgeist*, sulla quale ritorneremo).

L'anno seguente apparve in Italia un secondo saggio sul giovane Hegel, dovuto ad E. De' Negri, che in seguito, con la traduzione della *Fenomenologia* e di alcuni frammenti giovanili, e con un nuovo libro su Hegel, si rese benemerito degli studi hegeliani in Italia.[30] In quello scritto giovanile De' Negri si opponeva sia alla tesi del panteismo mistico di Hegel (molto piú attento fu piuttosto, specialmente in seguito, all'incidenza della teologia speculativa nello sviluppo della filosofia hegeliana) che alla classica linea "da Kant a Hegel" (tracciata, come abbiamo visto, dagli hegeliani tedeschi sulla base delle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel stesso). Il problema di De' Negri è piuttosto quello di scoprire, negli scritti giovanili, le origini della dialettica, principio del successivo sistema jenense, e della *Fenomenologia.* Per questo egli confermò molto decisamente la continuità del pensiero hegeliano, compreso quello giovanile, e giunse, nel volume *Interpretazione di Hegel* (sul quale

avremo occasione di ritornare), alla tesi alquanto paradossale che "la *Fenomenologia* è l'ultima opera di Hegel" perché il sistema di Jena comprenderebbe già le linee definitive di tutto il sistema successivo: tesi che trova però il suo punto di debolezza, a nostro avviso, sia nel rapporto fra la *Logica di Jena* e la grande *Logica* sia, molto piú, in quello fra gli scritti politici fino alla *Fenomenologia*, e la *Filosofia del diritto*, che è il necessario punto d'arrivo di *tutto* lo sviluppo hegeliano e quindi non può esser riassorbita in momenti precedenti per quanto sensibili ne possano apparire le anticipazioni.

Una essenziale integrazione dei testi giovanili hegeliani pubblicati da Nohl venne offerta nel 1936 da J. Hoffmeister, continuatore della edizione Lasson coi *Documenti dello sviluppo di Hegel*.[31] La fatica editoriale di Hoffmeister si determinava in tre edizioni: riedizione di documenti non pubblicati da Nohl, ma da altri, come Rosenkranz (specialmente il *Diario* e altri scritti di Stoccarda, e i frammenti di studi storici di Francoforte), Thaulow ne *Le vedute di Hegel sull'educazione e l'istruzione*[32] (e cioè gli estratti di Hegel da opere studiate specialmente a Stoccarda) e Lasson (come un progetto di prefazione alla *Verfassung Deutschlands* ed un'altra stesura dell'inizio dell'introduzione alla stessa opera); pubblicazione di nuovi frammenti ancora inediti e, infine, nelle note, analisi di questi testi hegeliani in relazione alla ricostruzione delle influenze esercitate su Hegel dagli autori da lui studiati. Questo, della ricerca dei "progenitori spirituali" di Hegel è dichiaratamente il compito piú impegnativo che Hoffmeister si propone in quanto, al di là della pura filologia, si estende alla sfera delle interpretazioni storico-filosofiche. Il risultato di questa ricerca è per Hoffmeister l'emergere dell'importanza dell'esperienza hegeliana del pensiero settecentesco, il "collegamento con la tradizione del diciottesimo secolo," la quale non è soltanto un generico "influsso" o "impulso," ma proprio la "sostanza spirituale del sistema di Hegel." Per comprendere questa rilevanza, dice Hoffmeister, è necessario penetrare nella consistenza effettiva del contenuto spirituale, psicologico, antropologico, estetico e storico del pensiero del '700, che comunemente si è indicato dispregiativamente come "razionalista." È da notare, però, che Hoffmeister parla quasi sempre di '700 e soltanto raramente di "illuminismo": che cioè egli non tende tanto a dimostrare la presenza di fattori *illuministici* nel

pensiero giovanile di Hegel, quanto a scorgere nello stesso '700 specialmente tedesco i prodromi di motivi, di fatto, protoromantici, secondo un indirizzo abbastanza frequente nella storiografia tedesca (vedi soprattutto Meinecke e lo stesso Rosenzweig, che, come abbiamo visto, fa risalire al '700 il concetto di *Volksgeist* non solo nell'accezione hegeliana, derivante dalle componenti Montesquieu-Herder, ma perfino nell'accezione della Scuola storica). Comunque, questo richiamo polemico di Hoffmeister all'esperienza settecentesca di Hegel, operato non attraverso discussioni, ma di fatto, con la presentazione ed il commento del materiale relativo, fruttificherà notevolmente sulla *Hegelforschung* successiva: anche se, forse, molto piú in quest'ultima fase, odierna, di essa, che non nel suo seguito immediato.

Qualche anno dopo, nel 1940, H. Glockner completava con un secondo volume la sua opera su Hegel pubblicata a completamento della *Jubiläumsausgabe* delle opere hegeliane (una ristampa dell'edizione curata dai discepoli, piú uno *Hegel-Lexikon*).[33] Questo secondo volume tratta lo sviluppo giovanile di Hegel, fino alla *Fenomenologia*, che il primo non aveva analizzato. L'interpretazione di Glockner conferma la centralità dei motivi romantici nella filosofia hegeliana. Il concetto di *destino* elaborato da Hegel a Francoforte non solo appare a Glockner dominante nello sviluppo della filosofia di Hegel, ma offre una chiave per la decifrazione del senso complessivo del sistema, e insieme per la dimostrazione dei suoi limiti, perché mentre gli scritti fino alla *Fenomenologia* rivelano, secondo Glockner, la presa di coscienza, da parte di Hegel, delle antinomie del reale, tanto da offrirci la figura d'uno Hegel pantragista, la *Logica* e la strutturazione del sistema dimostrano il tentativo, esso stesso tragico, esso stesso segno del destino personale del filosofo, di dominare la tragicità o di risolverla per mezzo della formula dialettica: impresa disperata che fallisce conducendo Hegel allo scaduto e formalistico panlogismo del sistema.

Non è difficile comprendere come questo elemento di "tragicità," da diverse parti rilevato e connesso con la messa in evidenza degli elementi pratici, religiosi e politici del pensiero originario di Hegel, potesse esser assunto a base di quella interpretazione "attuale," di quella nuova "fortuna" (peraltro ben poco felice) di Hegel, nella Germania del decennio 1934-1944, di cui abbiamo detto qualcosa nella Introduzione. Gli stessi Haering (*La dottrina hege-*

liana dello Stato e del diritto, suo sviluppo e suo significato per il presente[34]) e Glockner (Introduzione alla nuova serie di "Logos" e articolo *Filosofia tedesca*[35]) non mancarono d'incoraggiare questa tendenza, la cui affermazione seguí ben presto ad opera di studiosi di diversa levatura e preparazione: esponenti maggiori J. Binder, K. Larenz, M. Busse e G. Dulckeit.[36] Della legittimità di queste illazioni abbiamo già detto nell'Introduzione; del resto un'interpretazione pangermanistica di Hegel non era affatto cosa nuova, e già ad essa si era opposto nel 1927 Victor Basch nelle conclusioni del libro *Le dottrine politiche dei filosofi classici della Germania*[37] con argomenti invero non troppo robusti. Gli interpreti nazisti negarono, però, di rifarsi alle vecchie teorie prussianistiche del *Machtstaat* per ricavare invece proprio da un collegamento del pensiero politico giovanile di Hegel, dalla *Volksreligion* al *System der Sittlichkeit*, con la *Filosofia del diritto* e la *Filosofia della storia*, una reinterpretazione del *Volksgeist*, ed il concetto d'una identificazione di popolo (tedesco) e Stato piú rispondente all'ideologia irrazionalistica del regime.

La ripresa degli studi hegeliani in questo secondo dopoguerra, caratterizzata da quello *engagement etico* e storico al quale nessuno studioso può oggi sottrarsi, è che distribuisce gli interpreti secondo lo schieramento che abbiamo descritto nell'Introduzione, riguarda, naturalmente, anche gli scritti giovanili del filosofo: per quanto l'interesse degli hegelisti vada forse polarizzandosi maggiormente verso gli scritti di Jena, nei quali si ritrovano i precedenti piú immediati della *Fenomenologia* e che non erano stati studiati per l'addietro.

Esaurita, dalla stessa molteplicità dei tentativi ermeneutici precedenti, la pretesa di trovare un "nuovo Hegel" negli scritti giovanili, smorzata la polemica non piú attuale coi "neohegeliani," si ridimensiona anche la stessa importanza delle *Jugendschriften*, che si prendono per ciò che sono effettivamente, documenti d'una prima esperienza del pensatore, ricca di contenuto problematico, ma ancora priva di quella rigorosa sistematicità che, se ne pensi ciò che si vuole, costituisce comunque la caratteristica piú essenziale del messaggio hegeliano alla civiltà moderna: ed è questa la ragione della rilevanza che oggi assume per gli studiosi il periodo jenense, come quello che ci mostra non la nascita degli *interessi* di Hegel, ma la nascita del *sistema hegeliano*, fino a quella gerarchizzazione

dialettica delle sfere spirituali (logica, natura, spirito, e poi arte, religione, filosofia) con cui si conclude il secondo corso della *Realphilosophie* e si costruisce lo scheletro del sistema definitivo.

Negli scritti giovanili di Hegel non si cercherà piú, allora, quel certo esistenzialismo problematico da contrapporre al panlogismo sistematico; bensí, proprio con un inconsapevole ritorno alla mentalità impegnata dei discepoli, per i quali la questione essenziale era di capire se il sistema di Hegel fosse rivoluzionario o reazionario, ciò che si cerca di determinarvi è l'incidenza di illuminismo e romanticismo, nel tacito presupposto d'intendere questi due termini non tanto in senso storico-culturale quanto in senso storico-politico, e quindi d'intenderli come simbolizzanti in generale la rivoluzione liberale o la conservazione medievalistica. Certo, anche riguardo a quest'ultimo tema, dopo il giudizio universale di Lukács, si fa sentire l'esigenza di riesaminare la questione della portata storica di questi due movimenti, e fra l'altro, di precisare in entrambi i termini quelle distinzionni di processo o di "fasi" che aiutino a chiarirne il senso.

Il grosso volume di Lukács sul giovane Hegel[38] è certamente molto discutibile, specialmente nel rapporto fra le intenzioni e i risultati, che devono esser chiaramente distinti in un giudizio critico. L'intenzione piú generale dell'autore si ricollega a quella dei suoi studi sui protoromantici tedeschi, che per Lukács sono invece illuministi, ed è rivolta a riprendere i motivi originari della cultura tedesca moderna per individuare in essa quegli elementi che possano restare immuni dall'esser coinvolti entro il torbido movimento della, sia pur lontana, genesi del nazismo, il movimento di "distruzione della ragione": di dare, insomma, alla cultura tedesca una tradizione piú progressiva, non mistica e non irrazionalistica, rivalutando — ché questo compito non lo si potrebbe assolvere diversamente — i motivi della *Aufklärung* tedesca e le componenti illuministiche di quei pensatori e poeti che vissero nel periodo di trapasso dall'illuminismo al romanticismo. Fra questi è certamente il giovane Hegel, e pertanto, in sede piú specifica, il compito che Lukács si propone è quello di combattere l'interpretazione bismarckistico-nazionalistica di Hegel, che può esser sviluppata come interpretazione nazista, come sappiamo.

A questo punto, però, intervengono quelle stesse intemperanze nelle quali Lukács era trascorso anche nei suoi studi precedenti, su

Hölderlin, Schiller e il giovane Goethe, e consistenti in sostanza nel discutibilissimo sillogismo per cui, se esser romantico significa esser reazionario, e se Hölderlin, Schiller, Goethe, ed ora il giovane Hegel non furono reazionari, essi non furono neppure romantici. Quest'interpretazione ha però una sua profonda ragione storiografica, in quanto vuol formare, coscientemente, la piú decisa antitesi al procedimento usuale della storiografia tedesca conservatrice che, come sappiamo, tendeva a ritrovare i presupposti del romanticismo proprio in ambiente settecentesco: poiché, insomma, molto spesso gli studiosi tedeschi hanno romanticizzato gl'illuministi. Lukács prende decisamente la strada inversa, e si accinge con tutte le sue forze ad "illuministicizzare" i protoromantici. La verità è, naturalmente, che la questione è infinitamente piú complessa, specialmente ove la si esamini, come è necessario fare, proprio in quei pensatori che si trovarono in un ambiente di transizione dall'illuminismo al romanticismo, e nei quali devono trovarsi elementi illuministici ed i primi elementi del nascente romanticismo. E proprio la sfera giuridico-politica presenta le maggiori complessità, presentandoci in genere, nei pensatori in questione, convinzioni liberalizzanti, ma spesso complesse di cosmopolitismo e nascente nazionalismo giustapposti, di contrattualismo ed organicismo, come in Fichte che fu giusnaturalista nel diritto e nazionalista in politica, di deontologismo trasformatore e di storicismo tradizionalista; mentre i primi elementi romantici si delineano nella concezione panteistica della natura, nella concezione ispirazionistica dell'arte, e in quella linguistico-nazionale delle espressioni popolari, per sfociare in una generale metafisica panteistica dei destini dell'uomo e delle vicende della storia, essa stessa considerata come "destino." Certo, diverso fu poi lo sviluppo di ciascuno, diversissimo ed essenzialmente antiromantico finí per essere l'approdo originale di Goethe, come non è riducibile a categorie romantiche il successivo panlogismo hegeliano, del quale però Lukács non si occupa. Certo, differenze profondissime separano anche il nazionalismo liberale, il panteismo, la classicistica nostalgia per l'armonico mondo della grecità, dei protoromantici, dal conservatorismo restaurazionistico, dal cattolicesimo estetizzante e dal medievalismo storico della "scuola romantica" propriamente detta. Ma queste differenze non tolgono che il panteismo, l'organicismo, il nazionalismo, la concezione del destino dei popoli ecc. non siano

certo elementi illuministici, ma vere e proprie avanguardie della schiera degli elementi storici ed ideali del romanticismo. Riguardo alle quali, poi, il voler drasticamente decidere se furono fattori "progressivi" o "reazionari" è piuttosto un sintomo di quel manicheismo storico che, se si comprende come prodotto da generose esigenze di rigorismo etico, non si giustifica sul piano della rigorosa obiettività dell'indagine storica. Senza dire che quando i confini fra i due territori scompaiono, allora tutte le tesi finiscono col confondersi, e quando, per esempio, Lukács spiega il nazionalismo protoromantico e il neoclassicismo come prodotti dalla rivoluzione francese, finisce col romanticizzare la rivoluzione e col dar ragione ai suoi avversari, anzi col confondere la propria tesi con l'assunto di quelli.

Il romanticismo del giovane Hegel è, dunque, per Lukács, una "leggenda reazionaria," escogitata dai reazionari Dilthey, Rosenzweig, Lasson, Haering e anche Kroner (che invece perdé la direzione di "Logos" ed emigrò in America) ecc. rappresentanti tutti dell'ideologia borghese-imperialistica, i quali, a tal fine, hanno anche taciuto sugli scritti d'economia del giovane filosofo, ai quali lo stesso Rosenkranz accennò soltanto, senza approfondire la ricerca quel tanto da lasciarcene documenti piú sicuri. Certo, dice Lukács, nell'arretrata Germania l'illuminismo non giunse al grado d'autocoscienza rivoluzionaria della borghesia francese, e le lotte politiche non poterono esprimersi che con lotte ideologiche, religiose e filosofiche; e l'idealismo esprime appunto la prospettiva estraniata dell'illusoria fede in una rivoluzione delle coscienze. Il giovane Hegel, però, appartiene all'"ala sinistra democratica" dell'illuminismo tedesco, penetra nell'essenza della rivoluzione francese e mette la filosofia in rapporto con l'economia e la rivoluzione industriale. Sí che, ad un certo momento critico del suo sviluppo, proprio l'economia gli darà l'orientamento necessario a superare la crisi e lo avvierà alla dialettica.

Di qui Lukács si dedica a rilevare, nel periodo di Berna, tutti gli elementi che possano confortare la sua tesi, sottolineando l'anticlericalismo di Hegel e tutti i suoi giudizi sfavorevoli sul cristianesimo[39] a confronto dell'ideale ellenico che, con uno strano salto, Lukács collega a quel tanto di "ritorno alla romanità repubblicana" presente nei discorsi dei giacobini francesi, piuttosto che, come sarebbe molto piú naturale, al neoclassicismo protoromantico tede-

sco.[40] Tace sulla *Vita di Gesú*, che in realtà è un primo tentativo di recupero, attraverso la figura del fondatore, dello "spirito del cristianesimo," mancando di metterla nel dovuto rapporto problematico con la *Positività della religione cristiana*, dalla quale invece trasceglie tutti i testi che confermino la sua tesi (particolarmente dal frammento intitolato *Differenza fra la religione greca di fantasia e la positiva religione cristiana*) lasciando stare ciò che con essa non concordi. Interpreta il *Volksgeist* e l'influenza di Herder come un concetto del "soggetto collettivo sociale" della storia; la "lotta" di Hegel contro la filosofia e la religione dominante è "parte della lotta contro il despotismo"; nello studiare la caduta dello spirito collettivo della *polis* per opera dell'individualismo cristiano Hegel non manca di metterne in rilievo le ragioni sociali e storiche: e qui troviamo addirittura uno Hegel quasi socialista, se "la teoria roussoiana e giacobina dell'uguaglianza dei patrimoni forma il fondamento economico della sua filosofia della rivoluzione"[41] (col che Lukács isola, assolutizza e sopravvaluta un'osservazione di Hegel in un frammento degli studi storici, come vedremo) e la cessazione dell'uguaglianza dei patrimoni è considerata da Hegel "causa" della cessazione delle repubbliche antiche. Hegel contrappone alla morale dell'uomo privato, cristiano e piccolo-borghese, la morale eroica della vita pubblica, e quindi la sua critica della mentalità piccolo-borghese non ha nulla a che vedere con la critica, di tendenza anarchico-aristocratica, estetizzante e medievalista, condotta dai romantici.[42]

D'altra parte non può mancare, nell'opera di Lukács, il tentativo d'individuare le ragioni ed il senso dei limiti di quest'atteggiamento progressivo del giovane Hegel. I limiti della concezione hegeliana consistono nel suo "idealismo," riflesso sovrastrutturale dell'arretratezza della Germania e delle contraddizioni reali della sua storia nell'età della rivoluzione francese e di Napoleone. Questo "idealismo" incomincia a manifestarsi fin da Tubinga, e specialmente da Berna, per il fatto che Hegel ricerca nella religione la piú autentica espressione spirituale d'un popolo e quindi, come gl'illuministi tedeschi, egli non combatte la religione in sé (come avevano fatto Holbach e Helvétius), ma solo la religione cristiana, la religione dell'uomo privato che ha rotto la bella armonia dello spirito ellenico; e nello stesso tempo crede che, per es., il passaggio dalla libertà greca al despotismo medievale e moderno sia le-

gato alla religione. In secondo luogo quell'idealismo consiste nell'utopistica idealizzazione della civiltà classica, nei riguardi della quale mancano, singolarmente, quelle osservazioni di carattere sociale che rendono possibile al giovane Hegel una comprensione molto piú concreta del fenomeno delle origini del cristianesimo: egli, infatti, a Berna, non vede nella città antica una distinzione di classi, e considera l'antichità quasi come un periodo senza economia (al qual proposito osserveremo però che un raffronto con le posizioni di Jena potrebbe suggerire invece l'ipotesi che Hegel veda già nella città antica quell'armonia funzionale delle classi, in senso platonico, alla quale andranno le sue preferenze; idea che, in senso sistematico, influirà decisamente anche sul suo pensiero politico ulteriore, fino alla stessa *Filosofia del diritto*). Pure, però, secondo Lukács, lo spirito storico di Hegel si mostra in ciò, che nello spiegare il trionfo del cristianesimo egli non pone in primo luogo il suo stesso nascere, bensí la storia della caduta delle città greche.

La categoria della "conciliazione," nella quale Lukács vede una conseguenza della "crisi" del periodo di Francoforte, mentre da un lato fa arretrare Hegel dalle sue posizioni piú radicali, dall'altro esprime l'indipendenza della storia obiettiva dagli sforzi morali e dalle valutazioni degli uomini che in essa operano. Le diverse concezioni del mondo e le religioni sono concepite da Hegel come espressioni d'un periodo storico determinato, e Hegel nega qualsiasi loro apprezzamento puramente morale: decisivo è il loro carattere progressivo o reazionario, non il loro rapporto ad una morale eterna, come negli scritti di Berna. Quindi la "conciliazione" segna un gran passo avanti nel crescere del senso storico di Hegel. Pure, osserva Lukács, questo sviluppo è contraddittorio, perché l'applicazione di questa categoria significa anche la conciliazione reale con miserabili tendenze del passato e del presente, l'abbellimento di istituzioni reazionarie e il cessare d'ogni critica specialmente contro il cristianesimo. Quindi, il passo storico-scientifico sulla rivolta moralizzante di Berna è fatto a spese della progressività del suo pensiero.[43]

Tuttavia, riprende Lukács, proprio con l'allontanarsi dagli ideali rivoluzionari della sua gioventú Hegel giunge alla vetta dell'idealismo tedesco, esprime la necessità dello sviluppo storico, e il metodo per concepirlo, cosí profondamente e veramente come li si può concepire solo sul terreno dell'idealismo. Che questo potesse aversi

solo a prezzo della rinuncia all'ideale rivoluzionario, mostra il carattere tragico dell'arretratezza tedesca. Negli anni di Francoforte, quindi, assistiamo ad una crisi delle posizioni di contenuto, che però non manca di offrire possibilità molto feconde di sviluppi dal lato della concezione generale della dialettica. E anzitutto, uno sviluppo del concetto bernese di *positività*, nel quale è da vedere il germe della questione centrale della dialettica, come contrapposizione di oggettività e attività soggettiva, anzi come il concepire la stessa oggettività come oggettivazione, estraneazione, *Entäusserung*. A Berna Hegel non ha ancora raggiunto una posizione dialettica; il suo interesse è storico: egli vuol seguire il destino reale del soggetto collettivo, mistico portatore della continuità dello sviluppo sociale. Ma che con la *positività* Hegel incontri l'*oggettività*, è già estremamente significativo perché in tal modo egli giunge alla concezione che la vera oggettività, l'indipendenza degli oggetti dalla ragione umana, è un prodotto dello sviluppo della stessa ragione, della sua attività. Con ciò Hegel sfiora la dialettica, e soggiace anche ai limiti della concezione idealistica; ma resta vero, per Lukács, che Hegel guadagna cosí anche la concezione che tutto lo sviluppo sociale, con le forme ideologiche che esso produce nel corso della storia, è un prodotto dell'attività umana, una manifestazione dell'autoproduzione e dell'autoriproduzione della società. E questo va già molto oltre il materialismo meccanicistico e deterministico. Per Hegel il nocciolo dello sviluppo storico è la storia della libertà umana, pur sempre idealisticamente concepita. In quest'idealismo è da vedere la ragione della debolezza della critica giovanile hegeliana della religione, il fatto che Hegel, al posto d'una religione voglia metterne un'altra, non "positiva," onde la religione diviene una parte costitutiva della vita e della storia umana. La storia non è liberazione dalla religione, ma cambiamento di religiosità, oppure, in linguaggio idealistico, essa è il divenire di Dio stesso; quindi questa storia divina diviene l'elemento primario della storia, e tutte le tendenze contrarie saranno oscurate ed oppresse dal sovrappeso di questo principio teologico.[4]

Il nocciolo nel recupero lukácsiano di Hegel non sta, quindi, tanto in quella valutazione delle manifestazioni radicalistiche o "democratiche" di Hegel nel periodo di Berna, che comunque, sia pure parzialmente e salvo il sorvolare sul *Leben Jesu*, sono documentate dai testi. Esso consiste, invece, proprio nell'estremo ten-

tativo di salvar qualcosa dallo stesso periodo di Francoforte, che evidentemente era il campo preferito dai sostenitori del romanticismo di Hegel. E neppure tanto per la fatica durata da Lukács per dimostrare che Hegel non è romantico neppure a Francoforte perché i concetti di amore, vita e destino non devono esser presi in senso romantico, cioè irrazionalistico e immediatistico (in tema di irrazionalismo e di immediatismo, come vedremo, Lukács ha ragione, perché la mistica di Hegel è *speculativa* e non *sentimentale*). Il nocciolo del recupero lukácsiano di Hegel sta piuttosto proprio nel fatto di vedere, nell'*accettazione* francofortese della società borghese moderna, accanto ad un regresso, come dicevamo, contenutistico, di opinioni o prese di posizioni politiche, un progresso generale e formale, l'avviamento ad una presa di coscienza dalla realtà storica e sociale, e la conquista del concetto di *Entäusserung*, secondo Lukács suggerito a Hegel dai suoi studi economici (a cominciare da quelli di Francoforte di cui si sono smarriti i documenti). Hegel, infatti, per Lukács, è giunto alla dialettica attraverso l'economia, ed un significato economico, almeno in parte, rivestono molte delle categorie piú apparentemente mistiche o metafisiche del periodo di Francoforte (si veda, ad es., la sua interpretazione del *Systemfragment* e dello *Spirito del Cristianesimo*). Nel periodo di Jena, poi, la sua presa di coscienza delle determinazioni economiche e delle contraddizioni della società borghese è andata sempre progredendo, dal *System der Sittlichkeit* alla *Fenomenologia,* in cui il concetto di *Entäusserung* e la dialettica assumono il loro significato piú comprensivo e significativo. "Noi possiamo cosí formulare l'affermazione, che suona come un paradosso, ma che esprime le vive contraddizioni dell'opera di Hegel, che quanto piú fortemente egli si distacca dagli ideali rivoluzionari della sua giovinezza, quanto maggiormente e piú decisamente egli si 'concilia' col dominio della società borghese, quanto meno il suo pensiero si sforza di superarla, tanto piú fortemente e decisamente in lui appare il filosofo dialettico. La concezione dialettica del progresso umano, la cui formulazione prima, comprensiva e significativa nella storia della filosofia egli dà nella *Fenomenologia dello spirito*, è stata possibile, solo nelle condizioni storiche concrete, sul fondamento di tali contraddizioni."

Come Goethe, Hegel vive "all'inizio dell'ultimo tragico grande periodo dello sviluppo borghese. Per entrambi già si svelano le

irresolubili contraddizioni della società borghese, e la violenta separazione di individuo e genere mediante questo sviluppo. La loro grandezza consiste, da un lato, nel fatto che essi guardano intrepidamente in faccia queste contraddizioni, e tentano di trovare per esse la piú alta espressione poetica o filosofica. D'altro lato essi vivono ancora all'inizio di questo periodo, cosí che ad entrambi — se anche non senza artificiosità e contraddizioni — è possibile di foggiare figure sintetiche e comprensive, e che pur contengono determinazioni profonde e vere, sull'esperienza universale dell'umanità, e sullo sviluppo della coscienza universale umana [...]. Il partire dall'umano lavoro come processo di autogenerazione dell'uomo è il pensiero fondamentale comune di Goethe e di Hegel."[45]

Ritorna quindi, in Lukács, la vecchia distinzione fra la dialettica, forma rivoluzionaria, e il sistema, contenuto reazionario della filosofia di Hegel, e questa distinzione, ancora una volta, giuoca un ruolo decisivo. Ma se è vero che la *Entäusserung*, in quanto "oggettivazione," mostra il mondo come un "prodotto dell'attività umana," in che cosa consisterà il peccato "idealistico" di Hegel? Lukács risponde: nel concepire tale autoproduzione nella sfera dell'idea, dello spirito, nel trasferirla dalla sua sfera naturale, dalla quale Hegel stesso, secondo lui, l'aveva ricavata, e cioè dalla sfera della struttura, a quella della sovrastruttura. Ma com'è possibile questo spostamento, o, per dirla con Marx, questo "rovesciamento" della dialettica? Che la *Entäusserung* sia la categoria piú avanzata di tutto il pensiero hegeliano, e, in sostanza, quello che Marx chiamava il "nucleo razionale" della dialettica di Hegel, può e deve senz'altro esser concesso. Ma tale categoria, per rivestire questo significato, potrà essere ancora intesa nel definitivo senso hegeliano, inserita in una struttura triadica della dialettica, come Hegel la concepisce da Francoforte in poi? Che l'oggettività sia oggettivazione non significa per Hegel che essa sia il termine dell'attività umana trasformatrice del mondo, bensí che essa è alienazione di quella *totalità* che, a Francoforte chiamata "amore" o "vita," a Jena troverà il suo nome piú appropriato, *das Ganze*, l'intero: il che è precisamente il contrario di quell'avvio alla concezione d'una dialettica della *prassi* che Lukács vorrebbe accreditare al giovane Hegel. Ancora una volta il problema del rapporto Hegel-Marx si riconduce a questo suo motivo centrale. Quanto a Lukács, al di là delle intemperanze e delle unilateralità ermeneutiche, e malgrado

l'inaccettabilità — a nostro avviso — della sua soluzione del problema della dialettica (sulla quale si potrebbe anche aggiungere che non è possibile concludere alcunché sulla *Entäusserung* fermandosi a studiare Hegel alla *Fenomenologia*, e senza considerare tutte le ulteriori applicazioni del principio dialettico, ed esaminare, se non altro, la famosa questione di forma e contenuto anche nella *Filosofia del diritto*) gli va riconosciuto il merito d'aver riproposto, con un'analisi accurata, alla attenzione degli studiosi, i testi dello Hegel piú "progressivo," di aver indicato, sia pure unilateralmente, le componenti illuministiche del suo pensiero giovanile, e in definitiva — sul che non si può non esser d'accordo con lui — di aver sottratto Hegel a quei collegamenti con l'irrazionalismo decadente del pensiero tedesco piú reazionario, rifiutando a quest'ultimo un troppo autorevole e significativo precedente filosofico. Si potrà essere antihegeliani quanto si voglia, ma bisognerà riconoscere che Hegel è pur sempre un pensatore troppo grande perché lo si possa cedere ai nazisti, come loro sia pur lontano precursore.

E veniamo, infine, ai lavori piú recenti sullo Hegel giovane, quelli del belga Paul Asveld e degli italiani Massolo, Lacorte e Negri.

Il volume di Paul Asveld sul pensiero religioso del giovane Hegel[46] è filologicamente molto accurato, e da questo punto di vista, insieme all'opera di Henri Niel, è uno dei migliori volumi di parte cattolica su Hegel. L'Autore non manca di interporre all'esposizione la ricostruzione di alcuni elementi di ambiente, con opportuni riferimenti al soprannaturalismo ed al pensiero del giovane Schelling, ed insiste molto sulla necessità di inquadrare il pensiero giovanile religioso di Hegel nel quadro della teologia protestante: Hegel, per lui, è un "modernista del protestantesimo"; definizione che ha i suoi lati plausibili, ma anche i suoi aspetti discutibili e, in fondo, rivela una mentalità da teologo, aperta, ammodernata, agile (come è in genere in molti cattolici francesi) ma pur sempre da teologo. Quella definizione, infatti, se può, da un lato, servire ad esprimere gli elementi "razionalistici" e in parte anche protoromantici della concezione hegeliana della religione, li assume però alquanto indipendentemente dalla storia, perché il modernismo è un fenomeno ben definito storicamente, interno al cattolicesimo, strettamente collegato con la disciplina cattolica, e col nazionalismo liberale francese ed italiano della seconda metà dello

scorso secolo ecc.; mentre ciò che è in questione circa Hegel è piuttosto la critica illuministica della religione, che a Francoforte cede ad una reinterpretazione filosofico-romantica del destino di Gesú. Per Asveld, Hegel, a Francoforte è, sí, panteista, ma d'un panteismo alquanto "indeterminato"; e in generale, il confronto frequente dell'interpretazione hegeliana con la lettera dei Vangeli e del Dogma non può non riuscire esteriore alla pagina hegeliana. Non manca una considerazione degli aspetti politici del pensiero giovanile di Hegel, ed è riconosciuta la presenza della categoria dell'alienazione negli scritti bernesi; ma non è colta la differenza fra il significato illuministico di questa categoria in questi scritti, e quello ben diverso dei testi di Francoforte, quantunque Asveld riconosca, a proposito del frammento sull'*Amore*, che ivi si tratta di una alienazione "benefica": nel che, come vedremo, sta in fondo il nodo della questione. Nelle conclusioni del volume c'è anche un accenno a Marx, anticipato prima dall'osservazione che il concetto di libertà in Hegel, non è quello liberale, ma "fa pensare all'ideale proposto da certi sistemi contemporanei, il comunismo ed il nazional-socialismo per esempio"[47]: il che basta a rivelare la disastrosa confusione delle idee di Asveld al riguardo. Su questo, come sugli altri studi in oggetto, ritorneremo, del resto, a proposito di questioni particolari.

Di tutti gli scritti giovanili hegeliani si occupa altresí il volumetto di A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*.[48] Lo scritto non pretende di dare una presentazione organica del pensiero del giovane Hegel ma ha piuttosto la forma di una serie di discussioni su punti determinati, affrontati con ferrata preparazione filologica, cui concorre la circostanza che l'Autore è uno dei maggiori studiosi di Fichte e del giovane Schelling.[49] L'Autore è di parte democratica, ed all'interno di questo orientamento, è un rappresentante della corrente filo-hegeliana, volta ad una rivalutazione degli elementi "progressivi" del pensiero di Hegel. Questa tendenza si rileva in tutto il volume, ma è chiaramente presentata all'inizio, e proprio lí, nei termini piú discutibili. Noi non crediamo — dice Massolo — che sia giusto insistere sull'antitesi fra i testi giovanili di Hegel e quelli della maturità "proprio perché anche nelle sue opere della maturità, è possibile l'incontro con tesi 'rivoluzionarie.'" Nella *Filosofia del diritto*, infatti, si troverebbero "non riconciliate le due dialettiche del processo economico moderno, quella liberale, alla Smith,

secondo cui il mondo della produzione si concilia da sé, e l'altra, rivoluzionaria, che vede invece in quel processo una sempre piú crescente dualizzazione"; e, in nota, "la prima dialettica è individuabile nel sistema dei bisogni, par. 189, dove Hegel presenta quella che è la *Sphäre der Endlichkeit*, il mostrarsi della razionalità. Le due dialettiche sono già ambedue presenti nel periodo di Jena."[50] La questione non incontra ulteriori sviluppi o chiarimenti. Noi avremo occasione di ritornare piú volte su questo argomento: anche a noi pare che negli scritti giovanili si presentino due dialettiche, l'una della estraneazione-riappropriazione, a Berna, in termini reali ed illuministici derivati dal contrattualismo, l'altra della conciliazione, del "legame del legame e del non-legame," a Francoforte; la quale ultima, però riassorbe la prima, onde l'estraneazione, da constatazione delle condizioni di asservimento, correlativa all'istanza *deontologica* della riappropriazione, diviene un movimento di finitizzazione dell'infinità, di particolarizzazione della totalità, con esclusione di qualsiasi deontologismo. Dal che deriva il momento della *Aufhebung* concepita come una riappropriazione di sé da parte dell'intero, come un movimento necessario, che *è*, e sul quale l'uomo non può intervenire se non prendendone coscienza. A Jena, nell'*Articolo sul diritto naturale*, viene descritto il movimento onde l'intero riassorbe, riducendola nei propri quadri, la determinatezza disorganica della vita economica; e nella *Realphilosophie*, e poi nella *Fenomenologia*, le due dialettiche sono fuse inscindibilmente sí che da un lato noi troviamo analisi sorprendenti dei motivi della divisione del lavoro, del particolarismo borghese ecc., ma dall'altro esse sono pacificamente risolte nel movimento dialettico che le supera, ma non nel senso di proporre la soppressione delle condizioni della alienazione, bensí nel senso di *passar oltre*, nella sfera spirituale, lasciando in quella economica, politica, ecc., tutto al posto di prima. Insomma, a noi pare che proprio l'istanza della *duplicazione* non possa affatto essere detta rivoluzionaria, perché la duplicazione è considerata da Hegel come un momento necessario dello sviluppo dialettico, che ha la propria legge, e questa legge, malgrado i contenuti concreti, è la legge puramente logica, che non si può far altro che comprendere.

Circa il corpo del volume del Massolo osserveremo poi che, quanto al periodo di Berna, non è certo difficile dimostrare il "radicalismo" di Hegel; ma bisogna poi metterlo in rapporto proble-

matico con gli scritti di Francoforte. Lukács, infatti, ha cercato di farlo, e anche Massolo accenna al problema[51]; ma lo risolve dissolvendolo, e, in sostanza, con l'affermazione, che all'impossibilità di riconciliazione col destino del mondo per mezzo dell'amore (tesi già di per sé discutibilissima) Hegel "oppone una possibile riconciliazione, non piú operata sul piano religioso, ma su quello politico." Precisamente. Hegel ricerca ciò che troverà a Berlino: la riconciliazione con lo Stato prussiano; e questo non rappresenta certo il valore rivoluzionario della dialettica. Peraltro è doveroso dire che il volumetto di Massolo è ricco di ottime osservazioni particolari, che non mancheremo di rilevare a proposito dei singoli argomenti.

Sui soli periodi di Stoccarda e Tubinga si svolge invece il lavoro di C. Lacorte, *Il primo Hegel.*[53] Il volume si apre con una rassegna degli studi sul giovane Hegel che riproduce piú brevemente, un'altra rassegna già pubblicata a parte dall'Autore.[54] Segue una puntuale ricostruzione degli anni di ginnasio di Hegel adolescente, a Stoccarda, che utilizza esaurientemente le ricerche sull'argomento, specialmente quelle di Hoffmeister, e può dirsi definitiva.

E poiché la caratteristica di Lacorte è quella di dar giudizi molto equilibrati, anche il giudizio sul periodo di Stoccarda è — come non potrebbe essere diversamente — un giudizio di attesa.

Se la ricostruzione di questo primo periodo non può evitare di mantenersi al livello della precisa, ma piccola filologia, il tono della ricerca si eleva di molto nei riguardi del periodo seguente, di Tubinga. Qui il lavoro di Lacorte è dedicato alla ricerca dei precedenti, delle "matrici culturali" delle esperienze del giovane Hegel. Vi troviamo quindi buone ricerche sull'ambiente soprannaturalistico di Tubinga, e sulle altre correnti del tempo, razionalismo, pietismo, ecc., e poi sulla filosofia della religione di Kant e del primo Fichte. Il volume si conclude con il commento, prima, e con la traduzione, poi, del frammento tubinghese della *Volksreligion.* A questo punto, però, ci sembra necessaria una osservazione. È noto, e Lacorte lo sa, che le "matrici" culturali maggiori dell'esperienza giovanile hegeliana sono, in sostanza, due, quella di derivazione illuministica e quella di derivazione protoromantica: Kant, Rousseau, Lessing, da un lato, Schiller, Herder, Hölderlin, e poi Schelling, dall'altro. Ora, è riuscito perfettamente Lacorte ad illuminarle entrambe? Non ci pare. Malgrado, cioè, le buone pagine de-

dicate a Schiller, a Schelling, a Hölderlin e a Herder, malgrado la puntualità e precisione della ricerca precedente, c'è qualcosa che non emerge chiaramente, ed è il significato (in tutti i suoi precedenti) del termine *Volk*, che è uno degli elementi della *Volksreligion*. "Un popolo": ma perché uno, e non tutti e non l'"umanità" come è per i cosmopolitisti e per Kant? Lacorte cerca di dare (a pp. 312-313) una spiegazione in questi termini: "la struttura della *Volksreligion* implica, per Hegel, che la figura che esemplifica integralmente l'umanità è il popolo: non il semplice genere, che è l'uomo astratto dal tempo, né il singolo, che moltiplica la condizione della relatività ambientale in una casistica indefinita e indefinibile. Il popolo, o meglio lo spirito del popolo, il genio di una nazione, è la personificazione concreta dell'umanità perché è l'unica che ne esprima tutte le strutture e le condizioni." Basta? È giusto dedicare trecentoquindici pagine alla *Religion*, e otto righe al *Volk*? Proprio Lacorte, con la sua attenzione scrupolosa alle "matrici" di esperienza, dovrebbe essere il primo a non ammetterlo. Al riguardo, però, è doveroso riconoscere come egli sia uno dei pochi a non ripetere la sciocchezza (non possiamo chiamarla diversamente) che il *Volksgeist* sia la *Volonté générale* roussoiana. Ma su questo, e su altre buone osservazioni di Lacorte, ritorneremo.

Se l'equilibrio e l'accortezza sono le migliori qualità del lavoro di Lacorte, altrettanto non può dirsi del volume di A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Non che ad esso manchino notevoli pregi, intendiamoci. Anzitutto il discorso è sostenuto da un apparato bibliografico veramente imponente e sempre utile agli studiosi, che non hanno diritto di cavillare sull'opportunità della singola citazione quando poi privatamente ne traggono profitto; in secondo luogo, il lavoro rivela una buona attitudine a tracciare le linee generali, le sintesi ampie e coraggiose, come quella che forma l'introduzione al volume, sul pensiero politico illuministico o come quella, ottima, sul mutamento di atteggiamento degli intellettuali tedeschi riguardo alla rivoluzione francese.[55] Ma proprio quest'attitudine espone, evidentemente, a gravi rischi di giudizi frettolosi e arbitrari. Il volume è condotto sul motivo che Hegel avrebbe conciliato l'antinomia illuministica di individualità e razionalità. Ora, questa antinomia (individuata prima di Negri da Solari ed Opocher[56]) è certo qualcosa di molto serio; ma nel discorso di Negri essa appare come una formula, relativamente giustificata, trasposta

di peso, e che ritorna a tutti i punti nodali con una presenza massiccia, meccanica, diremmo ingombrante, e non risolta nella determinatezza dei problemi concreti in questione. In secondo luogo, la tesi finisce col tracciare una linea dinamica, per la quale "verità" dell'illuminismo sarebbe il protoromanticismo, un movimento tensionale onde, da un lato, gli illuministi sono per buona parte già romantici e dall'altra i romantici, compreso Savigny, sono ancora illuministi. Ora, è verissimo che il periodo di transizione fra i due fenomeni — che è poi quello che ci interessa — rivela nelle sue figure maggiori e minori la compresenza di elementi di entrambi i movimenti, e che la critica piú recente tende ad eliminare l'arbitraria e antistorica frattura fra quelli, la quale rappresenterebbe l'inizio del romanticismo e la cessazione dell'illuminismo come individuabili in un punto preciso del calendario dell'epoca; ma è anche vero che cosmopolitismo non è organicismo, che razionalismo religioso non è panteismo ecc. e che i termini distinti di illuminismo e romanticismo non hanno, certo, perduto il loro significato. Ma anche di questo studio, peraltro, come abbiamo detto, non privo di notevoli pregi, riparleremo.

Un bilancio degli studi odierni sul giovane Hegel non può, evidentemente, essere conclusivo, perché tutte le relative conclusioni sono piú aperte che mai, ora che l'esperienza di un buon cinquantennio offre allo studioso, tutti insieme, i suoi piú importanti risultati, sí che non sia piú possibile accomodarsi in una interpretazione unilaterale (per es. religiosa) delle origini della dialettica e del sistema di Hegel. Abbiamo visto emergere in primo piano l'interesse per il motivo dell'alienazione e, in generale, per gli aspetti storico-politici del pensiero giovanile hegeliano. Ma poiché quest'ultimo non raggiunge affatto posizioni stabili, ci sembra che tutti gli studi che, appunto, vi si limitano, siano condannati a priori alla provvisorietà delle conclusioni, ed anche ad una relativa utilità funzionale: quale decisivo valore culturale può avere la constatazione che Hegel è stato illuminista a Berna e romantico a Francoforte, quale che sia la novità o l'acutezza della soluzione del problema di questo passaggio, ove del materiale problematico di questi anni non possiamo seguire l'assestamento sistematico in funzione del definitivo influsso di tutto il pensiero di Hegel sulla filosofia moderna? Ci sono momenti particolari dello sviluppo di Hegel che, in realtà, sono stati studiati poco, come il periodo je-

nense, o pochissimo, come quello di Bamberga,[57] o per nulla affatto, come quello berlinese, e che certamente potranno offrire molto piú fecondi risultati critici a lavori particolari. D'altra parte, però, noi non mancheremo certamente di assistere ancora una volta ad una ripresa degli studi sul giovane Hegel, quando l'annunciata edizione completa dei testi giovanili, alcuni dei quali tuttora inediti, e riscoperti dopo i *Dokumente* di Hoffmeister, sarà stata pubblicata e messa a disposizione degli studiosi. Emergeranno elementi tali da mettere in questione il lavoro di tutto questo cinquantennio? È prudente dubitarne, ed è molto piú plausibile che, per quanto importanti, essi finiranno con l'inserirsi nel quadro dei testi che già conosciamo.

Per conto nostro, preferiamo scegliere la strada piú lunga, che è quella dello studio di tutto il pensiero politico di Hegel. Ed è l'impresa a cui ci conviene accingerci senza altri indugi.

Capitolo primo

Gli anni del Ginnasio e dell'Università (1785-1793)

1. *Stoccarda: il Diario e gli estratti*

Al di là della ricostruzione filologica delle origini della formazione del giovane Hegel studente a Stoccarda e a Tubinga, nella messa a punto del materiale documentario rimastoci, il problema interpretativo fondamentale riguardo a questi anni è quello di individuare le prime esperienze di Hegel e di misurarne la portata in quei primi scritti che possano rappresentare un risultato autonomo, un avvio alle prime posizioni di un pensiero originale. Da questo punto di vista la differenza fra i due periodi di Stoccarda e di Tubinga è molto profonda per due ragioni. Anzitutto a Stoccarda Hegel prende, con le maggiori correnti di pensiero del suo tempo, e con i testi piú essenziali che le rappresentano, soltanto un contatto indiretto, attraverso la lettura di opere di esponenti di quella "filosofia mondana" o "popolare" che rifletteva e divulgava un illuminismo eclettico, acclimatato alle esigenze culturali della provincia tedesca, ed entro il quale la complessa intersezione delle grandi linee del pensiero illuministico e di quelle del recente romanticismo appare notevolmente sfumata, sí che difficilissima, e forse disperata, apparirebbe l'impresa di seguirne distintamente l'incontro; mentre a Tubinga Hegel incomincia a prendere contatto diretto con i testi maggiori: il Kant della *Religione nei limiti della pura ragione*, il primo Fichte, Schiller, Rousseau, Lessing, Herder. In secondo luogo, e conseguentemente, l'atteggiamento di Hegel a Stoccarda è sostanzialmente recettivo (se di Tubinga non ci restano che pochissimi *excerpta* la ragione è anche che Hegel dové redigerne una quantità molto minore che a Stoccarda); mentre a Tubinga il giovane studente cerca piuttosto di prendere la sua strada, e di trarre i primi risultati personali delle sue esperienze. A queste considerazioni bisogna aggiungere la circostanza piú importante, che spesso gli hegelisti, nell'entusiasmo della ricerca e delle relative scoperte, finiscono per dimenticare, e cioè che i "te-

sti" di Stoccarda sono opera di un ragazzo di sedici o diciassette anni: attento, studioso, perspicace, spesso acuto, ma non certo un ragazzo prodigio; mentre il primo frammento sulla *Religione nazionale* è opera di un laureando ventitreenne, che già incomincia ad essere uno Hegel. Ha quindi certamente ragione Rosenzweig quando dice, parlando dei documenti di Stoccarda, che essi non interesserebbero nessuno se non si sapesse che cosa diventò in seguito il loro autore. Il che non significa che anche la ricostruzione filologica di quel periodo non sia impresa doverosissima e assolutamente indispensabile, come è sempre, in generale, doverosa ed indispensabile la conoscenza a paragone dell'ignoranza. Ma ci sia permesso di non proporcela come compito, tanto piú che essa è stata già condotta molto seriamente e molto di recente, come sappiamo,[58] e quindi di trascegliere fra quei documenti le non molte cose che ci interessano. Esse sono: 1) alcune annotazioni dal *Diario*; 2) il contenuto di alcuni estratti; 3) due fra gli scritti indipendenti.

Per quanto riguarda il *Diario* accenneremo soltanto ad alcuni fra i dati piú citati dagli studiosi, come le lodi a Schröckh, autore di un manuale di storia, per il fatto di evitare la "nausea di molti nomi" e le enumerazioni di re e guerre, e di collegare invece la storia con la cultura e di registrare la condizione dei dotti e della scienza (ma esagera forse Rosenzweig nel trovare in questi sei righi "un accento voltairiano"); o anche l'ipotesi del giovane studente in risposta ad una questione formulata dal suo professore Offterdinger: perché Socrate prima della sua morte fece sacrificare un gallo a Esculapio? "perché Socrate non era cosciente di sé per l'azione del veleno," aveva risposto il professore stesso, non potendo ammettere, illuministicamente, un soggiacere di Socrate alle superstizioni popolari; e Hegel vorrebbe però aggiungere "ma forse anche perché pensò che era costume, e quindi, permettendo il piccolo dono, volle evitare di offendere [letteralmente: di colpire in testa] il popolino." Significativo? Certamente. Ma non tanto da concluderne che Hegel qui si avvicina ad una "visione attenta dei fenomeni collettivi della storia"[59] se non altro perché il *Pöbel*, il popolino, non è il *Volk*, come ha notato un altro studioso.[60]

Comunque, è però giusto mettere queste annotazioni in rapporto a quella del giorno prima (1 luglio 1785) nella quale Hegel dice di essere finalmente venuto a capo della questione di "che cosa

sia una storia pragmatica": essa si ha — dice Hegel — "quando non si raccontano soltanto i fatti, ma anche si sviluppa il carattere di un uomo celebre, di un'intera nazione (*Nation*), i suoi costumi, usi, religioni e i diversi cambiamenti e differenze dagli altri popoli; quando [essa storia] ricerca le vicende e l'ascendere di grandi regni, e mostra quali conseguenze abbiano avuto questa o quella circostanza o cambiamento di stato, per la costituzione della nazione, per il suo carattere, ecc."[61] Hoffmeister[62] ricorda come creatori della storia pragmatica il Montesquieu delle *Considérations sur les causes de la grandesse des Romains et de leur décadence*, del 1734, e il Gibbon della *History of the decline and fall of the roman empire* del 1774. Hegel conobbe certamente questi testi, ma per ora, piú probabilmente, il loro influsso gli pervenne attraverso la mediazione dello stesso Schröckh. In definitiva questa annotazione ha l'importanza di rispecchiare molto chiaramente il carattere, la portata ed i limiti stessi dell'interesse storico di Hegel in questi anni (espresso e circoscritto precisamente entro i confini della storiografia pragmatica) e delle influenze che lo determinarono. Anche a questo proposito, quindi, esagera Rosenzweig quando sente in questa definizione "il tono del futuro, dello Hegel posteriore, del filosofo della storia"[63]: quanto allo Hegel posteriore varrà forse piú sottolineare la cura, la precisione, il distacco con cui sono redatte queste note, e il grande rispetto che esse mostrano sempre per la situazione sociale dei personaggi nominati, come quando nell'elencare i compagni riconosciuti insieme a lui primi di due classi in un consiglio di professori, egli non manca di indicare accanto a ciascuno la professione del padre.

Ma la caratteristica piú importante del *Diario* — dopo questi accenni d'interesse storico — è l'assoluta assenza di qualsiasi testimonianza di un profondo sentimento religioso, il che, naturalmente, non si spiega soltanto con l'indirizzo illuministico — e del resto per nulla antireligioso — della scuola frequentata, ma implica una notazione di carattere molto piú essenziale. Il giovane Hegel è pressoché indifferente ai lati sentimentali e mistici della fede, e la sua pratica religiosa rientra nel quadro della conformità ufficiale, alla quale del resto egli aderisce senza riserve. Nel *Diario* le notazioni al riguardo non sono poche: da una predica mattutina nello *Stift* (prima notizia del *Diario*) Hegel nota le date della confessione di Augusta, della morte di Lutero ecc., e quattro annotazioni con-

secutive sono dedicate a deridere superstizioni popolari e storie di spettri. In una visita a una chiesa cattolica gli dispiace, come "a qualsiasi uomo assennato," la messa, ma gli piace la predica in cui non riscontra settarismo; vi ritorna ed apprezza l'erudizione dell'esposizione del catechismo, e gli dispiace di non aver assistito ad una orazione sulla virtú. Ma l'annotazione certamente piú significativa è quella dell'11 marzo 1786, in cui il giovane studente, ritornando sul tema della superstizione (che è uno dei suoi temi preferiti) si chiede quanto diritto abbiano i moderni cristiani di deridere le superstizioni pagane. I pagani credevano in due geni, del bene e del male, dai quali sarebbero state determinate le azioni umane; ma anche i cristiani non riferiscono ad influssi divini le azioni e i pensieri buoni degli uomini, e ad influssi diabolici quelli cattivi? I pagani credevano di placare gli dei con l'offerta di cibi e bevande: anche i cristiani, specie i cattolici, fanno lo stesso, con la differenza che mentre gli antichi, quando i sacerdoti mangiavano i cibi offerti, credevano li avessero consumati gli dei, i cristiani moderni portano essi stessi offerte ai sacerdoti perché procurino loro la grazia divina. Quale superstizione, conclude, è peggiore della stupidaggine?

Qui ci troviamo, evidentemente, di fronte alla prima vera anticipazione di sviluppi futuri, almeno delle critiche al cristianesimo "positivo" del periodo di Berna. Per concludere sul *Diario*, un'ultima annotazione molto interessante è quella in cui Hegel, a proposito del concetto di *Aufklärung*, osserva che il piú difficile è definire non tanto l'illuminismo colto quanto "quello dell'uomo comune": e pur riconoscendo di non essere provvisto delle debite cognizioni storiche e filosofiche, avanza l'ipotesi che esso "si sia sempre indirizzato secondo la religione del tempo." Se consideriamo che qui *Aufklärung* sta per progresso in generale, questo tentativo di definizione può essere considerato un'anticipazione dell'indirizzo generale che domina il primo scritto tubinghese di Hegel, quello sulla *Religione nazionale*.

Gli *excerpta* trascritti dal giovane Hegel, oltre al loro grande valore filologico, per la possibilità che offrono allo studioso di riscontrare l'origine di determinati motivi che ritornano negli scritti autonomi, permettono di segnare una fisionomia intellettuale abbastanza precisa del giovane studioso, specialmente in quanto il loro contenuto concordi con gli interessi già rilevati nel *Diario* e nei la-

vori indipendenti. L'abitudine di fare estratti dalle opere studiate, e un indice degli argomenti ivi trattati, dimostra nel giovane Hegel una cura di autocostruzione intellettuale che egli ha singolarmente in comune con il giovane Marx, del quale si sono conservati altresí diversi quaderni di *excerpta*, alcuni dei quali portano indici degli argomenti, con la differenza che l'interesse di Hegel (che però redige questi estratti in età molto piú giovanile che non Marx) è piú vario, allargandosi dalla storia e dalla psicologia alla matematica e alle scienze; sono, insomma, gli interessi di uno studente che cerca di abbracciare la totalità del patrimonio culturale dell'epoca pur distribuendolo attorno ad alcuni centri fondamentali, qui, l'idea illuministica di progresso e perfezionamento dell'umanità e dei singoli popoli; mentre gli estratti di Marx vertono, in genere, soltanto su un gruppo di argomenti per volta, testimoniando cosí anche piú distintamente la storia dei suoi interessi spirituali, con prevalenza di argomenti filosofici in un primo momento, storico-religiosi in un secondo e storico-politici alla fine del periodo giovanile.

Per quanto riguarda gli argomenti religiosi, storici e politici, che sono quelli che ci interessano, gli autori studiati da Hegel appartengono in genere alla sfera dei filosofi "mondani" o "popolari," caratteristica della *Aufklärung* tedesca: Feder, Nicolai, Garve (lo sfortunato recensore della *Critica della ragion pura* maltrattato da Kant nella prefazione ai *Prolegomeni*), il giurista Sulzer. Il nome piú celebre è quello di Moses Mendelssohn. Rinviando a trattazioni piú specifiche dell'argomento[64] ci limiteremo a indicare i piú importanti e il loro contenuto in generale.

Un lungo estratto del 1785 (*Dok.*, pp. 55-81) è tratto dall'*Emilio* di G. H. Feder. Alla fine (*Dok.*, pp. 80-81) esso riguarda il rapporto fra la religione e la ragione nell'educazione dell'uomo al bene morale. Entrambe possono aiutare l'uomo a realizzare le buone tendenze che egli ha per natura, purché la religione non contraddica ai principi della ragione. È questo il caso del cristianesimo, che anzi presenta i principi della ragione naturale con la certezza della rivelazione soprannaturale. Dal *Breve concetto di tutte le scienze e delle altre parti dell'erudizione*, di Sulzer,[65] trae la classificazione delle scienze filosofiche e piú oltre di quelle giuridiche ponendo qui a fondamento la divisione di diritto naturale e positivo, e riportando a questi due lati piú generali anche le classificazioni ulteriori, per es. un diritto naturale-criminale e un diritto

positivo-criminale ecc. In questo modo le diverse istituzioni di diritto positivo venivano ad essere applicazioni di corrispondenti fondamenti di diritto naturale onde le società civili venivano trattate come singole persone, mentre la scienza statuale è scienza della *Glückseligkeit* degli Stati e delle società civili.[66]

Ancora piú significativo il gruppo di estratti sul problema della *Aufklärung* (un interesse già documentato dal *Diario*, come abbiamo visto) fra i quali ricorderemo: un estratto del 1787 da Mendelssohn,[67] in cui da un lato la *Bildung* di un popolo è fatta dipendere dal grado in cui la condizione degli individui si avvicina a realizzare la destinazione naturale dell'uomo, ma dall'altro si prospetta il pericolo dell'eccessiva prosperità di un popolo che, di regola, prelude alla sua decadenza. Uno degli estratti da Nicolai *Descrizione di un viaggio attraverso la Germania e la Svizzera*, Vol. IV,[68] dice che i piú benefici miglioramenti culturali, civili e religiosi di una nazione nasceranno certamente dalla classe media di un popolo, se questa sarà messa in condizione di non preoccuparsi dei bisogni materiali e se sarà preparata a potere e voler pensare ad essere attiva. È questo il compito del governante, e ciò promuove il bene di una nazione molto piú di quanto facciano le ordinanze e le leggi. Dalla classe media la cultura e la *Aufklärung* si estenderanno alle classi inferiori del popolo, se il loro spirito non è degradato dalla povertà, superstizione, pigrizia, e ottusa sensibilità; mentre dalla classe media esse si estenderanno altresí alle classi superiori, se esse non saranno rese insensibili a ciò che è importante per l'umanità dalla ricchezza, superbia, superstizione, pigrizia e sensibilità troppo raffinata. È evidente come Hegel abbia ricopiato questo passo perché gli dava una prima risposta alla domanda che egli stesso si era rivolta nel *Diario* in che cosa consistesse la *Aufklärung* dell'uomo comune.

2. *Le due composizioni maggiori di Stoccarda*

E veniamo finalmente ai piú importanti scritti indipendenti di Hegel di questo periodo di Stoccarda, lo scritto *Sulla religione dei greci e dei romani* e quello *Su alcune caratteristiche differenze dei poeti antichi* [*dai moderni*], sorvolando su altri scritti minori co-

me il *Dialogo fra tre*, un breve componimento scolastico che, introducendo come interlocutori Antonio, Ottaviano e Lepido, cerca, in armonia con i canoni della storiografia pragmatica, di disegnare il carattere dei tre uomini politici.

Il primo fra i due scritti su nominati,[69] mette in rapporto le superstizioni della religione popolare antica — che però si riscontrano anche nelle credenze religiose popolari moderne — con i tentativi illuminati degli uomini di cultura, di avvicinarsi a quella religione naturale i cui principi sono, in fondo, identici in tutti i tempi.

Il pensiero della divinità, dice il giovane Hegel, è naturale per l'uomo, ma il modo di concepirla è diverso a seconda del grado di civiltà. Cosí gli antichi, nella condizione infantile e prossima alle origini della natura, si raffiguravano gli dei come esseri onnipotenti che, a somiglianza dei principi e dei capifamiglia reggessero tutto ad arbitrio, il che, del resto, si riscontra anche nei nostri tempi illuminati. Essi consideravano il male come una punizione divina e si preoccupavano di scoprire in che cosa avessero offeso gli dei, e di placarli con doni e sacrifici. Non vedevano che ogni male non è male reale, che l'infelicità e la felicità dipendono dagli uomini e che la divinità non manda l'infelicità a danno delle sue creature. E, dopo essersi soffermato sulle origini dei sacrifici e delle raffigurazioni sensibili della divinità, Hegel prosegue spiegando il politeismo antico col fatto che quando le diverse tribú si univano, per rafforzare la loro unione facevano entrare in società anche i loro dei: cosí il pantheon greco e romano si spiega perché queste nazioni erano una mescolanza di molti popoli; inoltre, il politeismo fu reso possibile dalla circostanza che gli antichi non credevano che una sola divinità potesse dominare l'ambito del tutto e perciò assegnavano a ciascuna una certa sfera d'influenza. Cosí essi personificarono gli elementi naturali, divinizzarono gli eroi dopo morti e scelsero i luoghi piú elevati per collocarvi i simulacri degli dei. Erano inoltre convinti che ogni accadimento naturale fosse un monito divino, e, pieni di paura per tutto quanto era ignoto, chiedevano consiglio agli dei per mezzo degli oracoli e dei sacerdoti.

Di queste disposizioni ingenue del popolo alla credulità si accorsero i piú astuti, gli uomini che erano stati scelti per il servizio della divinità, e seppero approfittarne traendone vantaggi personali e talvolta anche generali. Pertanto essi curarono di legare

sempre piú l'immaginazione dei credenti attraverso cerimonie sensibili, e dando un significato religioso a tutte le loro azioni. Cosí nacquero tutte le religioni, ed anche quelle dei greci e dei romani; solo quando una nazione (*Nation*) raggiungeva un certo grado di cultura subentravano uomini di ragione piú serena che proponevano concetti piú adeguati della divinità considerando non arbitrari i decreti della provvidenza. Dalle opere dei poeti, perciò, non potremmo trarre giuste informazioni sulle condizioni della religione dell'intero popolo, che invece considerava sensibilmente la divinità come potenza arbitraria; al contrario, i saggi della Grecia ci rivelano concetti illuminati della divinità specialmente riguardo ai destini degli uomini, insegnando che essa dà a ciascuno i mezzi per raggiungere la felicità, e dispone l'ordine delle cose in modo che sia possibile ottenerla per mezzo della saggezza e della bontà morale.

In conclusione, il molteplice sforzo di questi uomini piú illuminati per cercare la verità deve convincerci della difficoltà di raggiungere una verità pura e senza errori, ci rende possibile di utilizzare l'esperienza degli errori precedenti e soprattutto ci induce alla tolleranza ed al rispetto delle opinioni altrui, nelle quali potrebbe risiedere piú verità che non nelle nostre, alla giustizia ed all'amorevolezza verso gli altri.

Ciò che c'è da notare in questo primo documento piú notevole del pensiero dello Hegel adolescente è che esso rientra perfettamente nei quadri dell'illuminismo classico: di fronte alle religioni positive intessute di ingenue credenze e superstizioni, splende la piú alta concezione razionale e naturale della religione, che si raggiunge, sí, attraverso la cultura, ma che nella sua compiutezza si esprime in principi universali comuni a tutte le epoche. Per quanto riguarda gli sviluppi futuri che questo problema avrà nel pensiero del giovane Hegel noteremo anche come qui la contrapposizione di religione positiva e religione naturale valga per il mondo antico non meno che per quello moderno. Hegel è ancora molto lontano da quella idealizzazione della grecità che gli farà rivalutare tutte le sue espressioni spirituali a paragone con quelle della civiltà cristiana. L'interesse del mondo classico è, naturalmente, già nato nel giovane Hegel, ma esso si conforma, illuministicamente, secondo una netta distinzione fra le espressioni culturali superiori e quelle popolari, delle quali si spiegano le origini e gli sviluppi, ma che

non vengono ancora affatto rivestite del piú alto significato di espressioni dello spirito di un popolo nel senso che questo termine assumerà a Tubinga, e che, evidentemente, presuppone tutta un'impostazione ed elaborazione problematica alla quale il giovane studente diciassettenne, comprensibilmente occupato a farsi una provvista di materiale culturale, ed ancora dominato dalle sue letture, è ancora lontanissimo dal pensare.

Il secondo scritto *Su alcune caratteristiche differenze dei poeti antichi*[70] potrebbe apparire piú originale se non sapessimo, a seguito di accurate ricerche di Hoffmeister[71] che esso riflette molto da vicino pensieri di Garve. Mancano le introduzioni e la chiusa che Rosenkranz — il solo a vederne il manoscritto — si è limitato a riassumere. La parte riprodotta inizia con un'osservazione molto piú vicina a prossime espressioni hegeliane degli scritti giovanili piú maturi. I poeti moderni hanno perduto quella larga influenza su tutto il popolo che faceva la caratteristica principale della poesia greca; gli antichi fatti del popolo tedesco — dice Hegel — non sono connessi né con la nostra costituzione, né con la nostra storia, e spesso li impariamo solo dai libri stranieri; il pubblico moderno dei poeti si occupa tutt'al piú della loro arte, ma poco o nulla del contenuto della loro poesia. Ciò dipende anche dal fatto che, tra la forma e il contenuto della poesia, oggi s'inserisce la mediazione dell'artista, che non si abbandona piú, come il poeta classico, a rappresentare il suo oggetto immediatamente, con *Simplizität*, senza separare il molteplice che solo l'intelletto può distinguere. I poeti antichi derivavano le loro idee dall'esperienza, e non conoscevano la fredda erudizione libresca; ciascuno doveva avere una forma propria del suo spirito ed essere originale. Al contrario, noi impariamo fin dalla giovinezza una quantità di parole e di segni di idee che stanno nella nostra testa senza attività né uso; via via impariamo dall'esperienza a conoscere il nostro patrimonio intellettuale ed a pensare qualcosa per mezzo di parole che però sono forme date, che già hanno un ambito determinato e una delimitazione; sono rapporti secondo i quali noi modelliamo le nostre idee e ci abituiamo a vedere la realtà. I greci, poi, erano piú impressionati dalle apparenze esteriori e sensibili della natura e le descrivevano, mentre noi ci atteniamo di piú ai rapporti interni delle cose ed alle loro cause ultime che non alle loro apparenze, e gli scrittori moderni, a differenza degli antichi, non riescono a togliere l'impressione

che essi scrivano per un pubblico. Di qui Hegel passa a esporre in breve le origini della tragedia e della commedia, per ricollegarsi al tema iniziale con l'osservazione che, se i tedeschi si fossero affinati sempre piú senza cultura estranea, avremmo oggi una tragedia tedesca invece di prendere a prestito dai greci le forme tragiche. La conclusione, riferisce Rosenkranz, concludeva con una lode della perfezione dei greci.

Come abbiamo detto, Hoffmeister impiega diverse pagine per riferire questo scritto hegeliano a quello di Garve *Trattazione di alcune differenze fra le opere degli scrittori antichi e moderni, in particolare dei poeti*,[72] sia riassumendo quest'ultimo sia riferendo rigo per rigo le espressioni di Hegel a quelle di Garve e concludendo con possibili risonanze di questi concetti di Garve fin nella prefazione alla *Fenomenologia.* Comunque, l'argomento spinge Hegel molto piú innanzi sulla strada che conduce al protoromanticismo, sia nelle due osservazioni a proposito della mancata efficacia sul popolo delle opere dello scrittore moderno e della mancanza di una tragedia tedesca, due argomenti che, come è noto, da Lessing erediteranno il protoromanticismo e la fondazione romantica della *Germanistik*, come ritorno alle fonti della poesia popolare tedesca; sia nella contrapposizione di un'età della fanciullezza dell'arte, sensibile, oggettiva, aderente alla cosa, semplice ed originale, ad un'età matura della poesia che in essa è soggettiva, mediata da concetti, tendente all'approfondimento: concetti che costituiscono il piú immediato presupposto della distinzione schilleriana fra poesia ingenua e sentimentale, nel celebre saggio omonimo, che fu certamente influenzato dall'articolo di Garve che è qui in questione (forse in una edizione indipendente, 1789-91). D'altra parte, Hoffmeister osserva giustamente come Garve non idealizzi affatto la *Simplizität* degli antichi, e neppure la proponga a modello agli scrittori moderni. Ritornare agli antichi è impossibile, e la loro imitazione non può portare che ad un'inedita mescolanza di antico e moderno; Garve, dice Hoffmeister, vuol fare solo una "fenomenologia dell'opera d'arte." Queste osservazioni riguardano molto da vicino anche lo sviluppo di Hegel, il quale, come sappiamo, vide spesso nel rinnovarsi dell'ideale antico in tutti i suoi aspetti la risoluzione del problema moderno. Dobbiamo concluderne che Hegel sia partito, qui, dalla concezione opposta? Egli certamente, ora, non se ne pone affatto il problema e si appropria delle idee di Garve, perché

esse sembrano rispondere alle sue esigenze. Pure, a dispetto dei raffronti operati rigo per rigo da Hoffmeister e benché non ci sia, quindi, una parola di Hegel che non trovi riscontro in concetti simili di Garve, il tono complessivo dello scritto di Hegel, il fatto che egli taccia sull'inopportunità dell'imitazione degli antichi, i termini usati nella contrapposizione riguardo all'intellettualismo dei moderni, danno alle pagine hegeliane un aspetto alquanto diverso, vagamente e genericamente, ma pur sensibilmente piú filoellenico, piú affascinato dalla giovinezza dell'arte greca, onde il classicismo entusiasta dello Hegel di Tubinga e di Berna sembra, infine, piú preparato che contraddetto da questo scritto dell'adolescenza.

Un tentativo di trarre qualche conclusione su questo primo periodo della formazione del giovane filosofo deve guardarsi dai due eccessi di considerarlo del tutto privo di significato a causa della dipendenza delle posizioni del giovane studente dai libri che va leggendo, e quindi della mancanza, pressoché assoluta, di idee originali; oppure di sovravvalutarlo vedendo in esso anticipazioni essenziali di posizioni future, interpolandovi concetti ulteriori e caricando espressioni molto semplici, usate da un adolescente, di significati ben piú profondi presi a prestito da opere successive. La via di mezzo fra queste due esagerazioni può essere indicata dalla distinzione fra contenuti problematici e atteggiamenti risolutivi del pensiero del giovane Hegel. Nel senso che, quanto a contenuti problematici, ad interessi culturali, a materiali delle successive ricerche ed elaborazioni, il periodo di Stoccarda riveste un'importanza che non può essere sottovalutata; e fra essi emergono, da un lato, il problema della *Aufklärung*, del progresso intellettuale come vittoria sulla superstizione (motivo quest'ultimo, che è l'unico a riuscire ad animare, di quell'ingenua soddisfazione per la denuncia di errori comuni che è propria dell'adolescenza, le pagine peraltro fin troppo tranquille e parecchio conformistiche del *Diario*), della tolleranza (sensibile nelle annotazioni sulle visite a chiese cattoliche, come lo stesso Hoffmeister non ha mancato di notare), della funzione delle classi medie ecc.; e dall'altro, i primi conclusivi riassunti a proposito della religione e dell'arte antica nel loro rapporto con la religione naturale e con l'arte moderna. Ma vano sarebbe cercare, di questi materiali e di questi problemi, elaborazioni e risoluzioni che possano rappresentare autentiche anticipazioni di originali posizioni dei periodi ulteriori. E ciò anzitutto

perché le esperienze culturali che egli va compiendo non comprendono ancora i grandi testi della storia del pensiero e della cultura, che possano sollecitare il senso della profondità dei problemi, ma proprio le produzioni di un movimento culturale, che, come quello della "filosofia popolare" aveva grandi pregi di chiarezza, di mentalità illuminata e di entusiasmo pedagogico, ma non certo altrettanti meriti di profondità e vigore speculativo. Al che, in secondo luogo, è da aggiungere anche, molto semplicemente, che quei testi non erano soltanto quelli che il giovane studente aveva a disposizione, ma anche quelli che egli, alla sua età, poteva meglio capire. Nessuno, e nemmeno uno Hegel, può leggere sul serio, a quindici anni, la *Critica della ragion pratica.*

3. *Tubinga: l'esperienza dei grandi motivi dell'epoca*

La prima caratteristica che s'impone alla considerazione dello studioso del periodo della permanenza di Hegel nello *Stift* di Tubinga è quella della massiccia irruzione, nell'esperienza del giovane studente, dei grandi avvenimenti storici e dei grandi testi del tempo: da un lato, la rivoluzione francese appassiona tutti i giovani teologi, e Hegel fra essi; dall'altro Kant, Fichte, Lessing, Rousseau, Herder e Schiller offrono ora al giovane pensatore non soltanto un materiale d'interessi spirituali, non soltanto una provvista di notizie e un primo avvio all'impostazione dei problemi maggiori del tempo, ma tutto il dispiegamento delle rispettive impostazioni, elaborazioni e risoluzioni di essi: insomma, buona parte della stessa sostanza culturale dell'epoca, con particolare riguardo ai problemi della storia della religione e della cultura. Mentre a quei nomi di pensatori la cui opera giunge a Hegel nella consacrazione del testo è da aggiungersi il vivo ed amichevole scambio di idee e interessi con i due compagni di studio che maggiormente influiranno sulla sua maturazione di questi anni: Hölderlin e Schelling.

L'individuazione di queste fonti d'ispirazione del pensiero giovanile hegeliano, la cui influenza non si limita certo al periodo di Tubinga ma si estende anche a quelli ulteriori, lungo la complessa dinamica delle successive reazioni personali del filosofo e delle

progressive tappe raggiunte dalla sua formazione resa ormai autonoma, è stata accuratamente compiuta, dagli studiosi del giovane Hegel, pur tra le inevitabili sopravvalutazioni dell'influenza di una fonte sulle altre, che sono connesse con lo spirito e le intenzioni interpretative di ciascuno. Certo, un esatto dosaggio della loro portata non è impresa possibile, soprattutto a causa dell'esiguità del materiale dei testi hegeliani di questo periodo: perché, se si tralasciano i lavori puramente scolastici che non riflettono reali interessi del giovane studente, anzi appaiono talvolta addirittura in contrasto coi documenti maggiori, e cioè i temi di discussione accademica, che non sono di Hegel, alcuni appunti da corsi di insegnanti, e i pochi *excerpta* conservati di questi anni, il materiale autentico e originale si limita ad una ventina di pagine d'un primo frammento sulla *Religione nazionale*, unico vero "testo" del periodo tubinghese. Per quanto riguarda, invece, le testimonianze, le piú dirette son date dal carteggio fra Hegel e Schelling, e fra Hegel e Hölderlin, dei successivi anni del soggiorno bernese di Hegel, nel quale piú di una volta si ricordano gli anni trascorsi insieme nello *Stift*. Di qui, poi, si apre un complesso lavoro di ricostruzione dell'ambiente, operato da diversi studiosi sulla base di tutto il materiale disponibile, che è abbastanza ingente. Ma è evidente che, quanto piú questa ricostruzione si allarga fino al tentativo di prospettare le condizioni generali della cultura tedesca nello scorcio del secolo, uno dei periodi piú intensi e complessi della vita culturale europea nel trapasso dal tardo illuminismo al protoromanticismo, e negli anni della grande rivoluzione borghese in Francia che non mancò di sollecitare le piú diverse reazioni e ripercussioni anche, per dirla col termine preferito da Lukács, nell'"arretrata Germania," tanto piú larghe e imprecisate si vanno configurando le reali connessioni di tutti questi fenomeni storici e culturali con l'autentico pensiero del giovane Hegel. Per questo riguardo i temi obbligati della ricerca vertono anzitutto sull'influenza dell'ambiente immediato, e cioè sull'indirizzo educativo e culturale dello *Stift*, in secondo luogo sulle ripercussioni degli avvenimenti storici sugli studenti e in particolare sul gruppo Hegel, Hölderlin, Schelling, e in terzo luogo sulle influenze esercitate su di loro dai fenomeni culturali, e cioè dai testi dei pensatori che abbiamo indicati all'inizio: col che dovrebbe appunto chiudersi il circolo della possibile delimitazione del territorio che ci interessa, il cui centro, però, dal quale

è necessario cercare di non spostarsi come da un punto prospettico, deve esser dato esclusivamente dal testo hegeliano che possediamo. In questo senso è poi inevitabile, che, almeno in un primo momento, chi si accinge ad informarsi su questo argomento, riceva l'impressione di una sproporzione notevole fra i diversi elementi storici, culturali ed ambientali chiamati in gioco e le venti paginette di testo all'interno delle quali dovrebbero essere individuate cosí complesse, molteplici e importanti risonanze. Quest'impressione diminuisce poi quando si prendono in esame le singole fonti, nessuna delle quali può essere esclusa del tutto dal novero delle influenze determinanti, quando si constata l'estrema complessità degli elementi in gioco e, infine, quando si riconosce che quelle influenze non si determinano soltanto sul testo tubinghese, ma anche sui testi ulteriori che possono rivelare, anche a distanza di anni, risonanze di motivi che risalgono, appunto, a questo periodo di Tubinga. Può darsi, poi, che alla fine un certo residuo di quel senso di sproporzione permanga, ed allora potrà essere anche lecito spiegarlo con le vere e proprie intemperanze interpretative e ricostruttive dei singoli studiosi, che certo, come abbiamo detto, non mancano.

I limiti imposti a questo paragrafo non ci permettono di ragguagliare dettagliatamente il lettore sul lavoro di ricostruzione di queste diverse fonti ambientali, storiche e culturali, e della loro possibile influenza sul giovane Hegel. Ci limiteremo ad indicarne la problematica generale, per poi intraprendere la via piú sicura del commento dell'unico testo hegeliano che è qui in questione, all'interno del quale i riferimenti eventuali potranno delimitarsi con una plausibilità meno approssimativa.

Il rapporto di Hegel con l'ambiente dello *Stift* è stato esaminato da quasi tutti gli studiosi del giovane Hegel e del giovane Hölderlin: da alcuni, come Betzendorfer, Schneider, E. Müller e il nostro Lacorte,[73] molto dettagliatamente. La questione connessa a questo tema — se questione si può chiamare, dato che non la si può risolvere che in un senso — sarebbe quella dell'incidenza positiva o negativa dell'indirizzo soprannaturalistico della maggioranza dei professori di Hegel guidati da G. C. Storr, consistente in uno strano tentativo di piegare il criticismo kantiano ad argomento in favore del dogma, insomma, d'un recupero ortodosso dell'illuminismo. La questione, dicevamo, si può risolvere soltanto in senso ne-

gativo, perché i tre studenti che c'interessano mostravano la loro indignazione contro questo genere di "despotismo morale" mascherato da *Aufklärung*, anche alcuni anni dopo la loro uscita dallo *Stift*, e i tentativi di Rosenkranz prima, e di Betzendorfer e Haym poi, di minimizzare queste testimonianze, rivelano facilmente il partito preso. Molto piú convincente l'analisi di Lacorte di tutti gli insegnamenti dell'istituto, delle correnti che vi confluivano e di quelle che vi si contrapponevano: fra le quali ultime il "neologismo" razionalistico di Semler, aspramente combattuto da Storr, è invece, precisamente, l'unico indirizzo che, anche se indirettamente, abbia dato qualcosa a questi giovani che incominciano ad essere insofferenti del conformismo. Per parte nostra possiamo aggiungere, a conferma delle conclusioni di Lacorte, un rinvio addirittura alle opere berlinesi di Hegel (*Filosofia della religione* e in particolare la prefazione ad un volume di Hinrichs, su cui si veda la seconda Parte, libro I, cap. I) e specialmente agli scritti polemici (si veda la recensione hegeliana d'un corso di lezioni di Görres), scritti nei quali si giudica sempre molto severamente la pretesa di confermare l'autenticità della rivelazione per mezzo dell'indagine storica: metodo con il quale i credenti scendono sul terreno degli avversari e non possono non uscirne sconfitti.[74] E cosí pure sono da accettare le conclusioni di Lacorte a proposito del pietismo, del quale il giovane Hegel non risentí affatto l'influenza. In conclusione, quindi, questo primo aspetto del problema delle incidenze ambientali sulla formazione del giovane Hegel ci offre un risultato positivo, che è quello dell'abbandono, da parte di Hegel, di quell'ingenuo conformismo che è documentato dalle testimonianze di Stoccarda, per un atteggiamento di consapevole opposizione alle forme piú retrive di despotismo culturale. Che in seguito Hegel finisca con l'attestarsi sulle posizioni del piú equivoco conformismo "speculativo" è questione che per ora non interessa lo storico che voglia seguire obiettivamente lo sviluppo del suo pensiero.

Anche sulla risonanza degli avvenimenti francesi sui giovani studenti di teologia di Tubinga si è scritto parecchio.[75] Le testimonianze al riguardo attestano l'entusiasmo che immediatamente li mosse a fondare clubs rivoluzionari, a seguire appassionatamente gli sviluppi della rivoluzione, a leggere Rousseau, a comporre inni alla libertà, a discutere e scambiarsi le idee liberali (Rosenzweig non crede, però, all'episodio narrato da Rosenkranz e Haym secondo

cui anche Hegel, Hölderlin e Schelling avrebbero piantato, come usavano fare altri *Burschen* liberali, l'"albero della libertà"). Pure, queste stesse testimonianze sono state interpretate diversamente, e da un lato l'entusiasmo di Hegel per la rivoluzione è stato abbassato (per es. da Haym e da Rosenkranz) al livello di una superficiale infatuazione presto smentita da successive riserve e condanne (la piú nota delle quali è già del Natale 1794, in una lettera in cui Hegel scrive a Schelling che il processo Carrier "ha rivelato l'infamia dei robespierroti."[76] D'altro lato, si è parlato di "giacobinismo" di Hegel, di una sua adesione "all'ala sinistra democratica" (Lukács), interpretando l'atteggiamento di Hegel come una piena e cosciente sua adesione alla sostanza storica e *politica* della rivoluzione. Molto piú vicina alla verità ci sembra l'interpretazione che vede l'entusiasmo hegeliano per la rivoluzione non concretarsi sul piano politico, ma "trasvalutarsi" in senso ideale e spiritualistico, come esigenza di una rinnovazione degli spiriti, come attesa della nuova era della libertà spirituale ecc., insomma come "filtrato teorico del fatto politico." Quest'interpretazione è stata sostenuta recentemente da Lacorte, che vede anche bene come quest'atteggiamento idealizzante non sia stato, in fondo, mai smentito da Hegel neppure in seguito.[77] Ciò su cui non possiamo essere d'accordo con questo studioso riguarda invece la *valutazione* di questa "trasvalutazione" ideale del piú grande avvenimento storico del tempo, considerata da lui piuttosto un arricchimento, un allargamento di prospettive che non una vanificazione di istanze storiche concrete. E proprio perché Hegel non si è mai smentito al riguardo, sarà legittimo allora un rinvio alla *Fenomenologia*, in cui, come vedremo dettagliatamente nella sede adatta, la rivoluzione, privata del suo significato storico reale, rappresentato dalle sue *istituzioni*, viene ridotta ad un processo negativo di necessaria transizione alla "nuova terra" della libertà spirituale affermata da Kant (del che non volle accorgersi un altro fra i maggiori studiosi dell'argomento, J. Hyppolite, come vedremo). Mentre, al contrario, è proprio in questa trasvalutazione ideale di motivi storici che è da vedersi l'elemento che rende possibile, in sede culturale (insieme ai piú importanti e decisivi fatti storici, l'occupazione napoleonica della Germania ecc.), il mutarsi dell'atteggiamento filorivoluzionario di molti intellettuali tedeschi e la stessa fortuna della critica reazionaria di Burke.[78] Lukács, per parte sua, spiegherà queste limitazioni delle simpatie rivoluzionarie di Hegel

per mezzo delle condizioni dell'"arretrata Germania" di cui l'"idealismo" è un riflesso ideologico: il che può essere verissimo, ma non si accorda con la qualificazione di Hegel come appartenente all'"ala sinistra democratica" dell'illuminismo tedesco, con la sua "penetrazione dei fatti economici" fino al tema della "disuguaglianza dei patrimoni," ecc.

Per quanto ci riguarda, preferiamo affidare la risoluzione di questo problema all'esame dei testi ulteriori, perché essi solo possono offrirci, e ci offriranno infatti, il tracciato di questo non semplice movimento di trasvalutazione ideale degli elementi storici, che costituisce il tratto piú caratteristico di *tutta* la filosofia hegeliana della storia e non soltanto (il che sarebbe molto piú spiegabile, anche solo come riflesso di un atteggiamento generale delle classi colte tedesche) dei documenti di Tubinga.

4. *Il frammento sulla religione nazionale*

A questo punto noi dovremmo considerare le influenze filosofiche e culturali e l'incidenza, nella formazione del giovane Hegel, dell'esperienza dei grandi testi. Ma per non procedere in astratto, senza che il lettore stesso abbia la possibilità di controllare le nostre osservazioni, preferiamo intraprendere direttamente l'esposizione e il commento del frammento tubinghese sulla *Religione nazionale*, sí che quelle influenze possano essere piuttosto riscontrate all'interno del suo sviluppo nella concretezza problematica del suo movimento, anziché orientate, a vuoto, verso un punto di arrivo ancora imprecisato.

Il frammento si compone di un'introduzione, che ne occupa piú dei due terzi e di tre parti molto piú brevi,[79] il manoscritto è interrotto due volte ed è incompiuto; è datato alla fine del periodo tubinghese cioè al 1793 avanzato.

La religione — dice il giovane Hegel — è cosa della massima importanza nella vita dell'uomo, dà significato a gran parte delle azioni umane ed è essa ad ispirare le prime riflessioni sulla natura e sul significato del mondo, perciò gli "elementi pratici della dottrina di Dio," ossia la religione in quanto "può indurre l'uomo all'azione e fornirgli la conoscenza dei suoi doveri," e gli stessi insegnamenti e le pratiche religiose cui veniamo educati da fanciulli,

trovano nella natura umana "incorrotta" una risonanza corrispondente a un effettivo bisogno naturale dello spirito. Ma troppe volte, aggiunge Hegel, il legame (religioso) "è costituito da vincoli arbitrari che non sono fondati né sulla natura umana, né sulle verità ricavabili e sviluppabili dai concetti stessi."

A questo punto il manoscritto si interrompe. Hegel, comunque, ha esordito con una rappresentazione della naturalità *pratica* della religione, che alla fine del capoverso si contrappone ad una possibile artificialità d'insegnamenti e pratiche positive che non trovino riscontro nel bisogno naturale.

Ma lo stesso bisogno religioso naturale si presenta a Hegel come un elemento problematico e complesso di cui bisogna analizzare in concreto gli elementi costitutivi; e si presenta qui una seconda contrapposizione che egli sta già sviluppando nella ripresa — dopo quattro pagine di interruzione — del manoscritto: quella fra la religione *razionale*, ossia la religione in quanto fondata sulla pura ragion pratica, e la religione come fatto del sentimento e d'una aspirazione alla felicità non riducibile a principi intellettuali e dottrinari. Ma "la sublime esigenza della ragione" e le rappresentazioni idealizzate d'una perfetta religione razionale non trovano riscontro nel concreto comportamento umano, che è guidato anche dalla sensibilità e da una ricerca della felicità che, in fondo, potrebbe anche esser condotta in modo da convergere con i dettami della piú pura morale razionale. In definitiva, la contrapposizione di "moralità pura" e di "sensibilità" può avere soltanto un'astratta funzione sistematica. In concreto, invece (ove si consideri "l'uomo in generale e la sua vita") non solo deve essere rilevata l'importanza della sensibilità e la dipendenza dell'uomo dalla natura, dall'ambiente e dalle sue inclinazioni, ma ragione e sensibilità si presentano fuse in un rapporto di immedesimazione nel quale la ragione appare come il sale che non "sta raggrumato," ma si distribuisce ugualmente nelle vivande, o come la luce che, pur non essendo una sostanza a sé, dà forma alle cose e in esse si riflette: cosí le idee della ragione "vivificano tutto il contesto dei sentimenti umani," e "il loro influsso penetra dappertutto," "conferendo ad ogni inclinazione ed impulso un carattere speciale."

La religione non è soltanto scienza di Dio, teologia, né conoscenza storica o intellettuale; essa interessa il cuore, ha influenza sui sentimenti e la volontà, sia perché acquista maggiore efficacia

quando i nostri doveri vengano rappresentati (*vorgestellt*) come comandamenti divini, e sia perché l'immagine della grandezza e bontà di Dio ci infonde sentimenti di umiltà e gratitudine. Quindi la religione rafforza la moralità penetrando nella sfera della sensibilità e indirizzandone gli impulsi: e da questo punto di vista ciò che essa perde in purezza razionale lo guadagna in umana concretezza.

Fino a questo punto ci troviamo in un ambito di problemi sollecitati dal razionalismo religioso del Kant della *Religione nei limiti della pura ragione*: alla riduzione della religione naturale al fondamento della legislazione della ragion pratica, Hegel risponde con l'esigenza di integrare, sempre all'interno della sfera delle religione naturale, quest'aspetto puramente razionale della religione, con il suo aspetto sensibile ed istintivo. Abbiamo sopra insistito sul termine "rappresentazione" perché la sua contrapposizione nei riguardi del termine "concetto" sarà un motivo destinato a una fortuna molto duratura nello sviluppo della filosofia hegeliana, se proprio nel sistema si sostiene l'identità di contenuto di religione e filosofia e la loro diversità secondo la forma; che per la religione è, appunto, la *rappresentazione*, mentre per la filosofia è il concetto.

La distinzione era stata fatta dallo stesso Kant nell'opera testé citata, a proposito dei misteri della fede, ma, con un'implicita valutazione di gradi, onde la "rappresentazione" è soltanto un'approssimazione, un simbolo al concetto. Che ciò valga anche per lo Hegel berlinese è, in fondo, il problema stesso della sua valutazione o svalutazione della religione nei confronti della filosofia, su cui si svolsero gran parte delle polemiche religiose della scuola hegeliana. Per ora, invece, sarà piuttosto vero il contrario, e cioè che il termine rappresentazione appare a Hegel piú ricco di contenuti umani che non quello di concetto, evidentemente anche perché quest'ultimo conserva il suo significato razionalistico ed intellettuale e non si presenta a Hegel con un valore dialettico, come sarà nel sistema.

L'accenno a una religione sensibilmente vissuta permette ora a Hegel, con un'apparente deviazione dalla linea precedente, di introdurre *ex abrupto* il tema fondamentale del suo scritto: religione pubblica, dice Hegel senza preamboli, è quella in cui i concetti di Dio, immortalità, ecc. "costituiscono la fede di un popolo"

e ne determinano le azioni e la mentalità; ad essa appartengono i suoi mezzi di diffusione, soprattutto in vista del "perfezionamento dello spirito di una nazione," del risvegliarsi del suo sentimento di dignità, ed anche del suo ingentilimento. Principi e sentimenti religiosi, e la loro efficacia sull'agire degli uomini, sono il fondamento della *Volksreligion*; l'efficacia è certo piú forte sul "genio giovane" di un popolo che non su quello che "invecchia," trascina il peso della tradizione e non sa godere le proprie gioie.

Come si vede, siamo del tutto usciti dalla problematica kantiana, anche in funzione di discussione, e siamo stati trasportati su un terreno diversissimo. Compare qui il termine *Volk*, "popolo," che in tutta la speculazione giovanile hegeliana è destinato ad assumere l'importanza di una categoria etica e storica fondamentale: con esso, altresí, questo scritto rivela che il suo proprio oggetto non è tanto delimitato nella sfera del problema religioso, ma si allarga a quella di una generale filosofia dei costumi, di cui la politica, la religione, la cultura e la storia contribuiscono ad arricchire l'ambito.

Sulle origini storiche di questa categoria e sulle fonti alle quali Hegel l'ha attinta si è molto discusso, e in generale le fonti piú proprie e autorevoli sono state indicate in Montesquieu e Herder; problematicamente, poi, si propone da alcuni la considerazione di possibili influenze di Lessing e Rousseau.

Quanto a Montesquieu, che Hegel forse non aveva ancora letto, ma di cui conosceva il pensiero attraverso le discussioni frequentissime nell'ambiente culturale del tempo, il concetto di *Volksgeist* dovrebbe derivare dallo *ésprit général* di cui Montesquieu dà la definizione nel cap. IV del libro XIX dello *Spirito delle leggi*: "Molte cose guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale che ne è il risultato."[80] Rosenzweig[81] vede proprio in questo carattere di *prodotto*, di "*risultato* della vivente interezza dell'eticità nazionale" il collegamento del *Volksgeist* hegeliano allo "spirito generale" di Montesquieu, a differenza del senso irrazionalistico dello stesso termine nella Scuola storica. Tuttavia, resta ancora da registrare che per Montesquieu, lo "spirito generale" di *un popolo* è un "risultato" anche in un altro senso, metodologico, in quanto è il termine di un processo di analisi e di specificazione d'un principio piú generale ancora, lo spi-

rito dell'umanità, la ragione universale giusnaturalistica,[82] sia pure contemperata con una componente empirico-realistica, come ha notato Meinecke[83]: e in questo senso non si può dire che il *Volksgeist* hegeliano sia, ugualmente, un "risultato," perché esso non è (almeno per ora: in seguito, si sa, interverrà la dialettica) il prodotto di un'analisi fenomenologica del differenziarsi di un *Weltgeist* nei differenti *Volksgeister*, bensí un elemento originario che nasce organicamente come un individuo e come questo ha le sue età, giovinezza, maturità, vecchiaia. Ora, sarebbe certamente errato escludere del tutto una simile concezione dal quadro dei movimenti di filosofia della storia del tardo illuminismo, ma si tratta certamente di avvisaglie dell'organicismo protoromantico che si contrappongono alla sostanza contrattualistica, giusnaturalistica e cosmopolitica del pensiero politico illuministico nel suo complesso e nei suoi grandi rappresentanti, Montesquieu, il Kant degli scritti politici e, finalmente, Rousseau.

A proposito di quest'ultimo, invece, la maggioranza degli studiosi, oltre a registrare diverse influenze roussoiane sul pensiero del giovane Hegel, molte delle quali sono, come vedremo, innegabili, ha collegato proprio il *Volksgeist* col concetto di "volontà generale," da Haering, che vede nel *Volksgeist* una suggestione di Rousseau, piú che di Montesquieu o dello stesso Herder, e per il quale la "volontà generale," esprimerebbe "la libera partecipazione e collaborazione di tutti gli individui a questo spirito collettivo come ideale,"[84] e, al di là dell'aspetto razionalistico-atomistico del contratto, assunto come ideale, sarebbe proprio "un'espressione del necessario libero legame dei singoli con quel tutto superindividuale, proprio nel senso hegeliano," fino a J. Hyppolite, per il quale "c'è una certa trascendenza della volontà generale sulle volontà individuali, e il fatto di considerare lo Stato come volontà è per Hegel la grande scoperta di Rousseau."[85]

Ora per quanto decisive possano essere le influenze roussoiane sul giovane Hegel, pure non ci pare che esse possano esser chiamate specificamente in causa a proposito del *Volksgeist*. Il concetto di *volonté générale* non è, come in Hegel, una categoria di filosofia della storia, o, ancora meglio, di fenomenologia o descrittiva storica: esso è essenzialmente un concetto *politico rivoluzionario*, nel senso piú rigoroso del termine, e cioè che esprime *tutto* il suo significato in funzione della contrapposizione della

sovranità popolare alla sovranità autoritaria. Anche l'organicismo, o il superamento dell'"atomismo," che nella sua formulazione testuale è in Rousseau effettivamente riscontrabile,[86] non riguarda un superindividualismo storicistico di colorito protoromantico, che ricerchi nell'individualità del popolo la fonte spontanea e primitiva della vita nazionale (i primitivi, gli uomini di natura per Rousseau precedono il contratto e sono, come individui, ciascuno una totalità), ma piuttosto l'esigenza deontologica di conferire autorità organica non ad altri che al corpo sociale, nel quale l'individuo, secondo la formula del *nuovo* contratto possa inserirsi per ritrovare nella volontà generale la sua stessa volontà. Di questa funzione rivoluzionaria, cioè polemica, della volontà generale, non c'è traccia nel *Volksgeist* hegeliano (qualche accenno lo si potrà trovare negli scritti di Jena, ma lí Hegel esplicita il rapporto e finisce col polemizzare con la volontà generale roussoiana, come vedremo) che, al contrario, esprime un dato di fatto, il risultato dei diversi aspetti, soprattutto culturali, della vita di un popolo raccolti ed espressi dal suo "spirito" (la derivazione montesquieuiana è piuttosto terminologica, non di metodo, come abbiamo visto). Ci sarebbe piuttosto da chiedersi se per caso la derivazione haeringiana non sia vera soggettivamente, nei riguardi di Hegel, se cioè non sia stato Hegel stesso a credere, col concetto di *Volksgeist* di rifarsi a Rousseau, equivocando sul senso della volontà generale: ciò potrebbe anche darsi poiché, come abbiamo ripetuto già piú volte, Hegel ha equivocato anche in seguito sul termine di volontà, ed in esso ha riconosciuto (come ricorda Hyppolite senza però approfondire la questione) il "maggiore merito" di Rousseau, riducendola all'universalità del diritto in quanto "pensiero," che si sostituiva, nella fondazione dello Stato, alle altre maniere empiriche ed arbitrarie: ma, evidentemente, siamo ancora troppo lontani da formulazioni di questo genere, e il rapporto con Rousseau sarà molto meglio istituirlo là dove esso è effettivamente riscontrabile, e cioè, per es. nel motivo della religione nazionale, come vedremo.

Per concludere sulle origini del *Volksgeist* diremo che esse non andranno ricercate nell'ambiente spirituale illuministico,[87] ove di questo concetto si potranno trovare soltanto alcune note particolari esse stesse legate a motivi spirituali diversi, ma non quel carattere di *originaria* ed irriducibile individualità culturale (e intendiamo qui cultura nel senso sociologico, di civiltà in generale: il

fattore etnico, infatti, non ha rilievo in queste pagine hegeliane, e d'un fattore razziale non è assolutamente il caso di parlare) che diametralmente si oppone non solo al contrattualismo, ma alla stessa sostanza cosmopolitica del giusnaturalismo in genere, e che costituisce forse il primo fra i motivi originali del protoromanticismo. Per ritrovarne qualche antecedente bisogna almeno scavalcare i secoli dell'individualismo giusnaturalistico della *persona*, e cioè i secoli dello sviluppo della borghesia e delle sue lotte che in quest'ideale si riflettevano, e rifarsi alla filosofia provvidenzialistico-mistica della storia, dell'età di mezzo, ad alcuni movimenti ereticali, ecc., dove però i riferimenti vanno poi, obiettivamente, facendosi sempre piú vaghi. Né vale parlare, evidentemente equivocando, di "individualità" e "natura" come termini comuni fra la concezione illuministica e quella protoromantica, perché questi termini assumono nei due ambienti significati del tutto diversi, lí, quello di individuo-persona, qui, quello di individualità collettiva, lí quello di valore partecipato agli individui in quanto persone, donde un primitivismo individuale e presociale, qui, quello d'una giovinezza e ricchezza di energie proprie dell'individuo collettivo, esprimentisi nelle manifestazioni di rapporto interindividuale, come appunto la religione, il linguaggio, le *istituzioni primitive* (non prese in considerazione, per es., da Rousseau) ecc.

È questo, in conclusione, l'ambiente al quale dev'essere riportata l'origine del concetto hegeliano di *Volksgeist* (anche se resta ancor piú vera, forse, l'ipotesi piú sensata dello stesso Haering, quando dice che del resto Hegel ha certo usato quel termine, e i termini affini in cui entra il concetto di *Volk*, in maniera molto piú empiricamente sbrigativa, e senza proporsi tutte le questioni filologiche connesse che si son proposte i suoi studiosi); e perciò, salve le anticipazioni settecentesche che però non sono espressioni di mentalità illuministica, ma, appunto anticipazioni di motivi diversi, variamente spiegabili, le fonti piú autentiche vanno indicate in Herder, in Justus Moser, e forse piú ancora nella varia produzione minore che fiorí attorno a questi primi esponenti dello storicismo protoromantico. Piú in quella che in questi, sia perché ora Hegel, contrariamente a Moser, quando parla di popolo non parla assolutamente di *Stato* in senso giuridico-istituzionale (come ha rilevato con molta insistenza e giustamente Rosenzweig fino alla *Verfassung Deutschlands*) e sia perché non sappiamo con precisio-

ne che cosa, finora, Hegel abbia letto di Herder, e quale Herder abbia influito su di lui, data la complessa e tormentata evoluzione spirituale dell'autore delle *Ideen.* Nei riguardi del quale, se è certamente legittimo riscontrare assonanze con questo giovane Hegel, appunto riguardo allo spirito dei popoli ed al motivo della storia come *destino*, non bisogna però tralasciare di considerare le discordanze, i motivi come la rivalutazione del cristianesimo e del medioevo, che non trovano, nel giovane Hegel di Tubinga, e neppure in quello di Berna, pressoché alcuna risonanza.

Ci siamo soffermati su questo tema per la sua grande importanza nello sviluppo del pensiero hegeliano; ciò che dobbiamo ancora notare è che, per quanto le influenze che agiscono su questa prima formulazione di esso certamente non si arrestino a questo periodo di Tubinga, pure, negli ulteriori movimenti del pensiero di Hegel esso acquisterà un significato sempre piú autonomo quanto piú Hegel si avvicinerà ad una forma sistematica delle sue concezioni politiche e di filosofia della storia: sí che ad un certo punto (approssimativamente già a Jena) l'incidenza di quelle fonti apparirà sempre meno rilevante, fino a non essere quasi piú individuabile.

E ritorniamo al commento del testo. Esso presenta ora una distinzione, dichiarata importante "rispetto a tutto il problema" fra religione *oggettiva* e *soggettiva.* Religione oggettiva, dice Hegel, è la *fides quae creditur*; le sue forze sono intelletto e memoria, è essenzialmente teoretica, anzi astratta, e si lascia ridurre a sistema; se comprende conoscenze pratiche esse qui "rappresentano solo un capitale morto." La religione soggettiva, invece, si esprime solo in sentimenti e azioni, è ciò che la natura vivente, nella quale è intrecciata "in un vincolo di amicizia un'infinita varietà di scopi," rappresenta di fronte al gabinetto del naturalista, dove piante e insetti uccisi sono ordinati ed incasellati secondo un unico scopo. Le conoscenze religiose che costituiscono la religione oggettiva riconfluiscono nella religione soggettiva, a formarne però una minima parte, che del resto assume un aspetto diverso in ogni uomo. Ciò che conta è la religione soggettiva, e riguardo ad essa la questione piú importante è di sapere "fino a che punto l'animo sia disposto a farsi determinare da principi pratici religiosi"; in che misura possa esserne stimolato e quali rappresentazioni e sentimenti siano piú agevolmente suscitabili nell'anima, secondo le dif-

ferenti disposizioni e la "recettività" dei singoli individui. Tale recettività per i sentimenti morali, dei quali la natura ha piantato il seme nell'uomo, è prodotta dall'educazione, che prepara il terreno alla religione. Quest'ultima, in quanto soggettiva, non è la teologia, perché si fonda su pochi principi, e accoglie le conoscenze di Dio e dell'immortalità non nella loro complessità dottrinaria, ma "per quel tanto che lo richiede l'esigenza della ragion pratica." Il compito che, di conseguenza, Hegel si propone riguardo alla religione soggettiva è di studiare "quali siano gli strumenti mediante i quali le dottrine e la forza d'una religione s'inseriscano nel contesto dei sentimenti umani, si congiungano agli impulsi pratici, e si rendano efficaci e vive, e la religione diventi affatto soggettiva," estendendosi a tutto il campo delle azioni e inclinazioni umane piuttosto in senso mediato e negativo, cioè liberando l'anima dalle inclinazioni cattive ed assecondando lo sviluppo della libertà e dell'innocenza.

Abbandonato provvisoriamente il tema della religione *nazionale* o *pubblica*, siamo in sostanza rientrati nell'ambito della problematica kant-fichtiana. La distinzione di religione oggettiva e soggettiva si rifà alla differenza già stabilita da Semler fra teologia e religione, e, piú esplicitamente, al Fichte del *Saggio d'una critica d'ogni rivelazione*[88] citato da Hegel nello *Entwurf* corrispondente allo scritto che stiamo studiando.

Lacorte, che ha particolarmente studiato i presupposti kantiani e fichtiani di questo scritto di Hegel, ha insistito molto nel distinguere ciò che Hegel accetta dai due filosofi (da Kant, in sostanza, l'antidogmatismo e l'istanza di un perfezionamento umano per mezzo della ragione; da Fichte, la distinzione fra religione e teologia, e la posizione d'equilibrio della religione fra gli estremi dell'astratta dogmatica teologica e del cieco fanatismo) da ciò che egli rifiuta (da entrambi, la riduzione della religione e dell'etica alla pura legislazione della ragion pratica, la svalutazione degli elementi sensibili e sentimentali della religione come meri mezzi — nel migliore dei casi — per preparare lo spirito alla pura moralità interiorizzata) nei riguardi di Fichte rileva — con l'appoggio testuale del carteggio bernese fra Hegel e Schelling — come Hegel abbia spiegato le sue fondamentali riserve contro il *Saggio* fichtiano con la preoccupazione che l'estremo rigorismo formalistico della religione razionale ivi espresso, potesse, indirettamente, favorire pro-

prio la riscossa dell'ortodossia supernaturalistica ed il tentativo, di fatto intrapreso da Süskind, allievo di Storr, di riproporre, sotto l'esigenza di una piú viva concretezza del sentimento religioso, tutto il sistema della religione rivelata e della dogmatica ortodossa.[89]

Questo significa in sostanza che Hegel viene a trovarsi ora, per la prima volta, di fronte al problema che lo impegnerà durante tutto il periodo giovanile della sua formazione, e cioè al problema della "positività," che dalla sfera della religione, in cui si presenta immediatamente, si estende all'etica civile e a tutte le manifestazioni della vita spirituale e culturale. La posizione rigorosamente illuministica di Kant e di Fichte contrapponeva, infatti, religione naturale a religione positiva, intendendo in questo secondo termine sia il sistema intellettuale e scientifico della dogmatica, e sia l'organismo della pratica cultuale e rituale: i due estremi appunto della dogmatica autoritaria e della fede sensibile e irrazionale, dai quali la religione di natura, come pura religione della ragione, deve distinguersi, respingendo sistematicamente il primo per mezzo dell'atteggiamento critico, e cercando di purificarsi dal secondo accogliendone soltanto, in via propedeutica, quegli elementi sensibili che non ostacolino, ma favoriscano il processo di perfettibilità morale, razionale. Ora, per quanto Hegel accetti l'esigenza di evitare gli estremi dell'astrattezza dogmatica autoritaria e della cieca superstizione fanatica, pure non è disposto a ridurre del tutto la religione, e, in generale anche l'etica civile e culturale di cui quella esprime ora, per lui, la piú intima sostanza, ai rigorosi principi astratti della ragion pratica, con esclusione di tutti quegli elementi della vita umana, specialmente sentimentali, istituzionali e di costume, che, senza poter esser immediatamente degradati al livello della superstizione, del fanatismo e della irrazionalità, ne fanno la concretezza storica. C'è, insomma, accanto alla "cattiva positività," della religione e delle istituzioni civili, una positività diversa, da giustificarsi e riassumersi nel processo di perfezionamento storico degli uomini e dei popoli? E quali saranno gli elementi di questa seconda forma di positività, e quale il rapporto fra essi e i principi formali della religione e della morale naturale? E infine, quale la posizione delle religioni e delle forme istituzionali storiche nei confronti della soluzione, idealmente raggiunta, del problema?

Come si vede, la posizione kant-fichtiana ha qui un'incidenza

importantissima ma essenzialmente *problematica*, non risolutiva, in quanto sollecita e fa sorgere un complesso di questioni molto piú vasto dell'ambito in cui si esercitano le sue elaborazioni ed in cui si stabiliscono le sue conclusioni risolutive. In sostanza ha ragione Lacorte quando dice che lo schema tradizionale d'uno Hegel "kantiano" a Tubinga ed a Berna dev'esser sostanzialmente riveduto. D'altra parte sarà bene ripetere ancora una volta che il testo che stiamo studiando rappresenta soltanto un primo tentativo, molto approssimativo e non certo lineare, di soluzione e che i successivi motivi che emergeranno lungo l'elaborazione di questi temi porteranno Hegel molto lontano da queste prime incerte posizioni.

La stessa distinzione tra religione oggettiva e soggettiva assume quindi nel testo hegeliano un valore diverso da quello del *Versuch* di Fichte; mentre la religione oggettiva s'identifica ancora con la teologia come complesso di dogmi dottrinari, ma tende anche a comprendere la statuizione cultuale e rituale, come il complesso di quelle norme esteriori e morte che non trovano corrispondenza nell'interiore convinzione e bisogno religioso e non muovono un cosciente e sentito atteggiamento pratico, la religione soggettiva non si identifica piú con la pura religione naturale-razionale, ma vuole esplicitamente integrarsi con quegli elementi di sentimento e di immediata traduzione pratica degl'impulsi morali che appartengono, essi pure, alla natura dell'uomo. Il motivo d'una sintesi etica di sensibilità e ragione che realizzi un senso piú pieno della *libertà* è evidentemente derivato da Schiller, che vi era giunto attraverso l'approfondimento del problema della terza *Critica* e l'esigenza, sostenuta negli scritti cosiddetti kantiani[90] di fondere organicamente il mondo della conoscenza, dell'etica e dell'arte che Kant aveva lasciato autonomi e contrastanti in dipendenza da tre "facoltà" originarie e inintegrabili. In un primo momento, quindi, anche Hegel affronta il problema della "positività" da un punto di vista teoretico, o delle funzioni teoretiche in gioco, malgrado il suo confessato disinteresse per le questioni di logica pura. Ciò, oltre tutto, dimostra come anche la sua rivendicazione dei diritti della sensibilità non giunga mai a far concessioni all'irrazionalismo.

Segue, nel testo, un breve sviluppo del tema della "religione soggettiva" che s'indirizza appunto ad una ricerca sulle "facoltà" in gioco. Se la teologia è cosa dell'intelletto e la religione cosa del cuore e interessa per un'esigenza della ragion pratica, vuol dire che

fra le rispettive facoltà sussisterà la stessa differenza che c'è fra teologia e religione. Per quanto riguarda i principi, la religione se ne accontenta di pochi e semplicissimi, fede in Dio e nell'immortalità, senso interiore del giusto e dell'ingiusto, e sentimento d'attesa di premio o punizione per le azioni buone o malvage. Ma per quanto riguarda l'intelletto, la religione "ha ben poco da guadagnare" da esso, "le cui operazioni e i cui diritti finiscono per raffreddare il cuore invece di riscaldarlo." Chi si gloria delle proprie vedute e capacità intellettuali rispetto alle piú ingenue credenze meno elaborate intellettualmente, non sa che cosa sia religione; "se il cuore non parla piú forte dell'intelletto" e "lascia all'intelletto il tempo di ragionare sopra un'azione, allora il cuore serve a poco, in esso non abita l'amore."

Questo esame delle funzioni spirituali che sono in gioco nella distinzione fra teologia e religione ci presenta uno dei momenti di maggior vicinanza del giovane Hegel ai motivi teorici del protoromanticismo, che certamente, per ora, gli provengono soprattutto dallo Schiller delle *Lettere filosofiche*, del saggio sul *Sublime* e anche di *Grazia e dignità*, (ma in un senso generale e meno specifico) per quanto riguarda la polemica schilleriana contro il "freddo intelletto." È questo, infatti, il motivo piú rilevante di questa pagina, ed inaugura quell'atteggiamento "antiriflessivo" o antintellettualistico che, diversamente giustificato, sarà uno dei motivi essenziali della filosofia hegeliana. Partendo dalla distinzione kantiana di sensibilità, intelletto e ragione nella prima *Critica*, Schiller, seguito da tutti i protoromantici e poi dai romantici, identifica il superamento del fenomenismo e la riconquista della totalità della vita dello spirito con una lotta contro l'intelletto, cioè contro l'attività conoscitiva determinante, analitica, discorsiva, sperimentale; questa viene degradata ad attività subrazionale, inadatta a cogliere l'essenza del tutto, che pure è accessibile allo spirito ove questo si elevi alla forma superiore d'una razionalità animata dal sentimento, il cui organo peculiare viene presto riconosciuto, da tutti i romantici, come quella "intuizione intellettuale" (o meglio, in questo caso, intuizione *razionale*) che Kant aveva escluso dalle facoltà conoscitive umane. Questa polemica in sede di funzioni gnoseologiche serviva ad esprimere la nascente opposizione all'illuminismo, che appunto in una facoltà razionale analitica e discorsiva (cioè, in sostanza, nell'intelletto) aveva trovato l'arma piú adatta per restitui-

re agli uomini quella capacità critica di giudizio e controllo che potesse efficacemente opporsi all'oscurità irrazionale della credenza e della soggezione all'autorità. La sintesi di sentimento e ragione, piú che razionalizzare il sentimento (che veniva distinto, del resto, dalla mera sensazione, rivalutata dal Kant critico come autonomo contenuto della conoscenza in sintesi con la forma categoriale intellettuale) finiva con l'irrazionalizzare la ragione, affidandone la piú alta attività ad un'arbitraria e soggettiva esperienza d'immedesimazione nel tutto, che coerentemente doveva sfociare nel panteismo e nel misticismo; e infatti la graduazione delle facoltà teoretiche, in tutti i romantici, finirà col riprodurre esattamente quella già delineata dai mistici antichi e medievali, dai neoplatonici, attraverso Eckhart e G. Bruno, a J. Böhme fino a Hamann e Schelling. È questa, in fondo, la ragione che ha permesso di annoverare anche il giovane Hegel, nel periodo di Francoforte, nella schiera dei romantici e dei mistici panteisti, dalla quale, con buona pace di Lukács, non può essere, intanto, escluso il suo amico Hölderlin. Gli oppositori dell'interpretazione panteistico-mistica di Hegel, da Haering a Lukács, hanno dalla loro parte la testimonianza testuale d'una assenza di misticismo e di panteismo in Hegel nei periodi di Tubinga e Berna (per Francoforte la questione è da riesaminare, ma, come vedremo, non si tratta di panteismo né di misticismo sentimentale); ma in ogni caso, l'antintellettualismo che abbiamo incominciato a riscontrare fin da questo esordio speculativo di Hegel rientra nel quadro delle reazioni protoromantiche all'illuminismo. In seguito Hegel non si è confuso con la schiera dei romantici, perché ha elaborato una soluzione piú originale del problema, e cioè la sua dialettica di immediatezza, estraneazione e superamento. In questo momento egli s'indirizza piuttosto verso la soluzione di una filosofia del costume e d'un organicismo neoclassicista: motivi che entrambi rientrano nella mentalità protoromantica, ma che egli continua a elaborare in maniera abbastanza autonoma e originale, come vedremo.

Dopo una lacuna di alcune pagine troviamo ancora Hegel occupato a trattare dell'intelletto e dell'illuminismo; ma ora il piano della discussione si è spostato verso la sfera pratica, e l'intelletto vien giudicato in base alla sua inettitudine a render pratici i principi della ragione. Caratteristica una riserva iniziale che contiene un atto di ossequio verso alcuni prodotti della *Aufklärung*: l'in-

telletto "ha prodotto frutti magnifici — Lessing, *Nathan* — e merita gli elogi con cui sempre lo si onora." Ma per opera sua "i principi non vengono mai resi pratici"; è piuttosto una funzione tecnica, di abilità, che può esser posta al servizio di qualsiasi scopo: il suo affinamento "rende piú accorti, ma non migliori" e la stessa accortezza non implica efficacia e influsso sulle azioni. Un compendio di morale non può servir da regola nelle azioni determinate; "che non affiorino affatto delle inclinazioni cattive, che esse non si sviluppino troppo, ciò non è capace di fare nessuna morale stampata, nessun rischiaramento dell'intelletto; tale azione negativa qui non è altro che mero meccanismo."

Nel giudicare l'opera dell'intelletto dev'esser considerata, però, la sua funzione di rischiaramento rispetto ai pregiudizi. Abbiamo già detto che il problema di Hegel comincia ad essere quello della "positività," dei limiti in cui essa dev'esser riaccolta nell'etica di costume, e del suo senso deteriore: del resto, come sappiamo, il tema dei pregiudizi è stato uno di quelli ai quali Hegel ha rivolto molto precocemente la sua attenzione. Per questo egli ne affronta ora l'esame.

I pregiudizi — dice Hegel — si fondano sulla sensibilità e sulla fantasia, "sull'aspettazione cieca d'un effetto che non ha nessun rapporto con la causa che dovrebbe produrlo." Essi sono o errori effettivi, o verità non riconosciute come tali dalla ragione, ma solo accettate per tradizione o per fede. L'intelletto dovrebbe servire ad eliminarli, sia liberandosi dalla crudeltà e sia convincendosi della verità. A criterio di questa potranno servire solo dei principi universalmente validi, evidenti al buon senso e che stanno necessariamente a fondamento d'ogni religione degna del nome; ma allora essi sono pochi e non direttamente accessibili al popolo, per la loro astratta universalità. Quindi bisogna ricorrere ad elementi accolti sulla base della fede, oppure portarli al livello dell'intelletto e della sensibilità popolare, ed ammettere le pratiche "della cui necessità o utilità ci persuade la certezza della fede o l'abitudine radicatasi fin dall'infanzia." Perciò una religione nazionale, se deve aver efficacia pratica, non può fondarsi sulla semplice ragione, ma riposare, in quanto religione positiva "sulla fede nella tradizione dalla quale essa ci vien trasmessa"; mentre dal punto di vista della semplice ragione questi elementi servono solo a disporci alla devozione, ma ove si sia compreso che il retto agire è piú gra-

dito a Dio della devozione stessa, tutte quelle pratiche finiscono col perdere la loro efficacia.

Ci troviamo evidentemente di fronte ad uno sforzo notevole per proporre e risolvere il problema della positività. L'andamento dimostrativo non è certo esemplare, non mancano i luoghi ed i passaggi ellittici, l'uso dei termini (per es. intelletto e ragione) è meno rigoroso che in precedenza, e talvolta Hegel non è fedele alle definizioni che ha dato prima (per es., accettare delle credenze per tradizione era stato definito superstizione). Segno, certo, della grande difficoltà del problema, sul quale Hegel dovrà impegnare ben altre forze. Ma ritorniamo al testo, nel quale Hegel riprende il problema del rapporto fra religione e illuminismo: se la religione è cosa del cuore, entro quali limiti bisognerà permettere che ad essa si mescoli il "raziocìnio"? La riflessione raziocinante (cioè l'intelletto) è di scarso aiuto all'uomo in ciò che riguarda la pratica: in ogni caso al raziocinio è preferibile la *Weisheit*, la saggezza, che "non è scienza"; essa è "una elevazione dell'anima che attraverso l'esperienza congiunta alla riflessione si è affrancata dalla soggezione alle opinioni ed alle impressioni della sensibilità" e soprattutto, a differenza dal raziocinio, essa è "sapere pratico." Definizione che potrebbe sembrare alquanto vaga se non avesse dietro di sé la vasta autorità storico-culturale della "filosofia popolare" del tardo illuminismo tedesco, alla quale Hegel era stato educato, come sappiamo, nell'adolescenza. Segue una lunga tirata contro l'erudizione libresca, la vanagloria dell'illuminismo deteriore, ecc., il cui solo valore potrebbe essere forse quello d'un richiamo biografico, ad esigenze, speranze e delusioni della storia spirituale del giovane studente degli anni di Stoccarda: ma è questa un'ipotesi che non possiamo avanzare col sussidio di testimonianze. Di qui, ancora una pagina di transizione, che non è però priva di significato: l'uomo ha elevato il grande edificio della conoscenza di Dio e dei doveri dell'uomo: ma quanto piú questo si eleva, tanto meno appartiene al singolo: piú che cercare di appropriarselo ricopiandoselo, varrà meglio costruirsi una propria casetta di cui si possano riconoscere tutti gli angoli: la similitudine contrappone all'edificio della scienza teologica, la piú raccolta dimora della religione soggettiva, che guidi l'uomo nelle azioni.

Perciò, all'uscita da queste pagine di passaggio, Hegel formula direttamente il problema: per eliminare la superstizione e avviare

gli uomini alla religione razionale "come dev'esser costituita in generale una religione nazionale," ad evitare che la religione si riduca alla lettera ed alle pratiche del culto, e affinché il popolo sia posto in condizione di accogliere la religione razionale? Pertanto, dopo un pagina di preparazione in cui è importante soltanto un passo dove si dice che il principio fondamentale del carattere empirico (quello delle inclinazioni, sulle quali bisogna cercare di influire per indirizzarle alla moralità) è l'amore, "che ha qualcosa di analogo con la ragione, in quanto l'amore trova sé stesso negli altri uomini, o meglio, dimenticando sé stesso, non si isola in un'esistenza separata, ma, per cosí dire, vive e sente e agisce in altri, cosí come la ragione riconosce sé stessa in ogni essere razionale come principio di leggi universalmente valide, come cittadina d'un mondo intelligibile" (nel che può esser vista una lontanissima anticipazione del concetto francofortese dell'*amore* come *totalità*, sempre a patto di non esagerarne la portata e di attendere il diverso clima spirituale in cui quest'ultima concezione maturerà), Hegel può concludere che "non si può certo procedere empiricamente a stabilire i principi; ma se si fa questione del modo in cui si debba influire sugli uomini, occorre prenderli cosí come sono e ricercare tutti quegli impulsi e sentimenti buoni mediante i quali, seppure non si accresce immediatamente la libertà dell'uomo, se ne può perfezionare la natura. Soprattutto per una religione nazionale è della massima importanza che la fantasia e il cuore non restino insoddisfatti."

Questa lunga introduzione si conclude infine con una distinzione fra religione pubblica e privata. La prima "influisce sul cuore e sull'immaginazione ed ispira all'anima forza ed entusiasmo"; alla seconda dev'esser lasciato ciò che riguarda l'educazione dell'uomo come individuo singolo, e perciò la dottrina che riguarda i casi di conflitti fra doveri, i mezzi che procurano la virtú e infine quelli che arrechino conforto. Per la religione pubblica, che deve costituire l'oggetto della trattazione, Hegel traccia uno schema di esposizione:

a) riguardo alle dottrine, esse devono I) esser fondate sulla ragione universale, II) non trascurare la fantasia, il cuore e la sensibilità, III) accogliere "tutte le esigenze della vita e le attività pubbliche dello Stato."

b) Negativamente, essa deve evitare il feticismo, compreso

quello intellettuale che si accontenta di vane tirate sull'illuminismo o di discussioni dottrinali. Una seconda sezione, non ulteriormente articolata, avrebbe dovuto occuparsi delle cerimonie religiose. Questo schema è eseguito però solo riguardo al punto a), nelle tre suddivisioni I, II, III.

E veniamo direttamente a questi tre capitoletti che, abbiamo detto, sono lunghi tutti insieme la metà dell'introduzione. Il primo sviluppa la veduta che le dottrine della religione del popolo debbano essere fondate sulla ragione universale. Infatti, dice Hegel, non potrebbero assumere la loro pura importanza etica nel solo sentimento perché il loro accordo con le esigenze ed i bisogni veri della ragione non è "naturale," cioè evidente, e tale che la religione popolare non possa degenerare in qualcosa di molto lontano dalla religione nazionale. Ma i principi razionali della religione popolare devono essere semplici, come di fatto lo sono ove veramente si tratti di verità della ragione e non di elaborazioni dell'intelletto; e devono esser umani, cioè "adeguati alla civiltà spirituale e al grado di moralità di un popolo" e non soltanto "appannaggio di pochi uomini esperti."

A questo punto compare nel testo un elemento nuovo (che aveva avuto solo un vaghissimo accenno in precedenza) che ritornerà simmetricamente in tutti e tre i capitoletti, e sarà, del resto, oggetto di gran parte della speculazione del giovane Hegel nel successivo periodo di Berna: il raffronto fra la religione cristiana e quella greca, che si risolve di regola a vantaggio della seconda. Uno dei concetti morali semplici e umani, cioè accessibili al popolo, è quello di provvidenza; esso è certo una delle dottrine fondamentali del cristianesimo; pure, noi troviamo che spesso esso è inefficiente, e la fiducia in Dio che dovrebbe suscitare, vien meno, nel popolo, a seguito del piú banale incidente. La causa ne è, secondo Hegel, in sostanza, l'intromissione dell'intelletto che si sforza di moltiplicare le dimostrazioni, le discussioni su un argomento che ben diversamente dovrebbe far presa sui sentimenti e le convinzioni del popolo. Se si pensa ai greci, che credevano nel premio della bontà, nella punizione della malvagità e nella nemesi, e per i quali "la sventura era sventura, il dolore era dolore, qualcosa di avvenuto e di immodificabile sul cui significato essi non potevano sofisticare," eppure alla sventura si sottomettevano con rassegnazione, troviamo che la loro religione era proprio piú adatta a ser-

vire da religione del popolo, perché era "umanamente adeguata tanto alla grandezza della dignità quanto alla debolezza umana, alla sua dipendenza dalla natura, ai limiti del suo sapere." Dottrine fondate sulla ragione, e semplici, saranno poi anche suscettibili di adattamento al progresso storico della civiltà di un popolo, "non dovranno pretendere né di intervenire nell'esercizio della giustizia pubblica, né di esercitare una censura sul piano privato," né provocheranno lo strapotere d'una classe sacerdotale. Queste ultime osservazioni rivelano l'influenza della letteratura illuministica sulla tolleranza e sui rapporti fra Stato e Chiesa (Lessing e Mendelssohn specialmente) che Hegel conosceva già da Stoccarda; sul motivo neoclassico che, come abbiamo detto, ricorre fino al termine del frammento, ritorneremo alla fine.

Il secondo capitoletto deve ora occuparsi degli elementi sensibili, fantastici e sentimentali della religione del popolo. Anche la piú pura religione razionale, dice Hegel, "prende corpo nell'anima degli uomini" cioè si riveste di forme sensibili; e pertanto, "a evitare avventurose deviazioni della fantasia," sarà bene inserire nella religione del popolo anche i miti. In questo senso è da dire che la religione, oltre che di concetti, consta di pratiche essenziali e di cerimonie. I sacrifici (motivo che aveva già attirato l'attenzione di Hegel a Stoccarda) possono esser intesi come mezzi espiatori, per ottenere il perdono della divinità, oppure possono fondarsi sulla gratitudine e sull'affetto per essa, senza la pretesa di fare, per loro mezzo, penitenza dei peccati, ove si pensi che la nemesi non può rinunciare al proprio diritto di ristabilire l'equilibrio morale. Le pratiche religiose devono accordarsi con lo spirito del popolo, scaturire da esso e pertanto tendere ad evitare l'insorgere del feticismo e della pratica meccanica, per accrescere la devozione ed i pii sentimenti; mezzi adatti, la musica, il canto corale e le feste popolari. Anche in questo capitolo ritroviamo il raffronto fra cristianesimo e grecità, che pur non precipitando in una contrapposizione sistematica, pervade la considerazione di tutti gli argomenti toccati, da quello della fantasia mitica, in cui vien ricordata la tristezza e gli smorti colori delle rappresentazioni cristiane, a quello della contrapposizione dei sacrifici espiatori, che Hegel considera propri del cristianesimo, ai sacrifici fondati sulla gratitudine e l'affetto cui pur si affianca (e ciò indica che Hegel pensa ai sacrifici della religione greca) una rigorosa concezione della nemesi.

Ma la piú entusiastica glorificazione della religione greca, e la sua chiara assunzione a modello della religione del popolo, anima il capitolo conclusivo di questa prima parte del frammento (cui, come abbiamo detto, non ne seguono altre, anzi essa stessa è interrotta), e ciò in armonia con l'argomento che esso, conseguentemente allo schema previsto, deve affrontare, e cioè la connessione tra la religione del popolo e le sue attività pubbliche.

Quando si determina una frattura fra vita e dottrina religiosa, dice Hegel, c'è da pensare che la religione sia difettosa, intellettualistica o bigotta: specialmente ove essa sia tanto tetra da non permettere il libero godimento delle gioie, e, anzi, da non sapervisi inserire per animarlo. Per i greci, invece, tutte le feste erano religiose, e presso di loro si realizzò la piú alta unione di spirito del popolo, storia, religione, grado di libertà politica. Di qui il giovane Hegel si abbandona all'effusione di un inno al "genio dei popoli, figlio della felicità, della libertà, e della bella fantasia." Il padre del popolo greco, Chronos, cioè la storia, il tempo, gli diede "la fiducia nella sua buona ventura e l'orgoglio delle sue opere"; la madre, la costituzione civile, ne affidò l'educazione alla natura, e la nutrice, cioè la religione, "lo abbeverò del latte schietto e sano dei sentimenti puri, adornò con i fiori della fantasia libera e bella quel velo impenetrabile che sottrae al nostro sguardo la divinità, animò e produsse per incantesimo, dietro quel velo, immagini vive, nelle quali egli tradusse, con tutta la pienezza dei sentimenti elevati e belli, le grandi idee del suo cuore." Essa conservò sempre su di lui il proprio potere perché "assecondò l'estro della sua fantasia, ma insieme gl'insegnò a rispettare la ferrea necessità, a piegarsi senza astio a questo destino immodificabile." Pochi righi dopo, nel manoscritto, seguiva un passo cancellato da Hegel e incompleto: "L'occidente ha inventato un diverso genio delle nazioni; il suo aspetto è senile — non è stato mai bello — e però gli restano alcune deboli tracce di qualche raro tratto di mascolinità; suo padre è curvo; non osa né levarsi a guardare con letizia il mondo circostante, né erigersi nel sentimento di sé stesso; è miope e può scorgere di volta in volta solo oggetti piccoli; senza coraggio, senza fiducia nella propria forza, incapace di ogni audacia; catene di ferro..." Il giovane Hegel aveva incominciato a contrapporre, ancora una volta, il cristianesimo alla grecità; ma i primi frammenti di Berna che riprendono il tema, rivelano che egli preferí intra-

prendere una strada diversa, e giustificare in maniera piú approfondita quella contrapposizione.

Si presenta dunque, in questi ultimi testi, uno dei motivi che accompagnerà a lungo la speculazione storica di Hegel, quel neoclassicismo che colora le sue concezioni politiche di Jena, e che ritorna nelle *Lezioni* a porre la grecità ovunque lo sviluppo dialettico si sia condotto al livello dell'equilibrio, della perfetta, se pure non conservabile, armonia. In un certo senso si potrà dire che questo motivo classicistico si ritrovi nella stessa conclusione del sistema e informi la calma contemplatività della suprema saggezza che lo corona. Le influenze determinanti questo atteggiamento hegeliano nei confronti della grecità sono ovvie, perché il neoclassicismo protoromantico di Winckelmann, di Schiller e di Hölderlin non è certo soltanto una matrice di interessi hegeliani, ma un fenomeno storico-culturale di portata universale e decisivo delle origini del pensiero contemporaneo. Hegel ne accetta ora, incondizionatamente, il modulo che consiste nell'identificare la grecità, sotto tutti gli aspetti, con l'armonicità apollinea, la bella unità, la perfezione dell'equilibrio e dei contorni precisi. Piú tardi, nella *Fenomenologia*, mostrerà d'intravvedere anche la relatività di queste interpretazioni del mondo classico, tendendo a introdurvi anche il motivo della dissonanza, dell'antinomia, colto proprio, con una notevole ma innegabile anticipazione del pensiero di Nietzsche, nella tragedia, e particolarmente in quella Antigone che aveva incominciato a tradurre da ragazzo e che ora gli presenta, come un momento necessario e metafisicamente simbolico della storia dell'umanità, il dissidio di *nomos* e *physis*. È quindi fuor di luogo fare di questo neoclassicismo un fenomeno della storia personale di Hegel, come fa Haym quando vede in esso una soluzione dello squilibrio fra le due esperienze della *Aufklärung* e del sentimentalismo romantico, o anche distaccarlo, come fa Lukács, dal suo ambiente naturale per riferirlo, fin troppo artificiosamente, a qualche momento dell'oratoria politica giacobina. Ciò che è personale, in Hegel, è piuttosto la determinazione storica e civile, anziché estetica e metafisica del suo neoclassicismo, che lo condurrà fino all'arcaicismo politico platonizzante del *System der Sittlichkeit*: motivo, questo, che però non manca di assumere una funzione positiva in quanto impedisce che l'elemento protoromantico del *Volksgeist* si sprofondi nel-

l'"abisso oscuro" dell'irrazionalismo politico medievalistico dei romantici posteriori.

Ed è venuto ora il momento di concludere su questo periodo, tubinghese, della formazione del giovane Hegel. Esso ci ha mostrato l'affollarsi — certamente insospettato a Stoccarda — di tutti i motivi piú urgenti della storia e della cultura del tempo nell'esperienza del giovane studente, e anche il loro naturale raggrupparsi attorno al nucleo d'un interesse che è appunto il risultato dell'urgenza di quei motivi stessi, l'interesse etico-storico. È verissimo che Hegel non è qui né teologo né panteista né mistico e neppure kantiano; ed è una fortuna che non sia niente di tutto questo, e che pertanto nessuna delle influenze abbia tanto coartato il primo avvio della sua esperienza da condannarla a un destino unilaterale. Certo, a pensare agli sviluppi piú lontani si potrà rimpiangere che questa prontezza di riflessi storici sia stata poi piegata al compito di metafisicizzare la storia e di renderla apparenza d'un movimento di concetti. Comunque, quest'avvio servirà almeno a determinare, anche per il futuro, quel lato di intenzionale applicazione del sistema alla concretezza dei fenomeni umani che ne fa il merito almeno parziale, e che è, in definitiva, la ragione ultima per cui ancora oggi c'interessiamo di Hegel.

Capitolo secondo

Il problema della positività

(Berna: 1793-1796)

1. *Caratteri del periodo. Il concetto illuministico di alienazione*

La coincidenza fra i cambiamenti di residenza del giovane Hegel e le diverse fasi di sviluppo della sua formazione non è soltanto un esteriore punto di riferimento che lo storico sia costretto ad adottare per periodizzarle, ma un aspetto caratteristico della storia giovanile del filosofo nella quale i periodi di Stoccarda, Tubinga, Berna e Francoforte assumono, obiettivamente, ciascuno una sua fisionomia distinguibile e conclusa. E poiché questo può esser detto anche per i periodi successivi, di Jena, Bamberga, Norimberga, Heidelberg e Berlino, c'è da inferirne una sensibile suscettibilità di carattere al condizionamento dell'ambiente, una disponibilità e apertura alla vita esteriore, che potrà meravigliare chi conosca, di Hegel, soltanto la distaccata speculazione della *Scienza della logica*, indifferente ai rumori del mondo e raccolta nell'"imperturbato silenzio della conoscenza soltanto pensante": che sono le ultime parole scritte dal filosofo, e il suo definitivo testamento alla storia della cultura e del pensiero, come vedremo, ma anche la testimonianza d'una posizione da lui raggiunta non senza un travaglio interiore e una notevole violenza esercitata sulla propria natura, in realtà, forse, piú estroversa e meno contemplativa di quanto la sua opera possa far apparire.

Dal punto di vista biografico, e dei rapporti di vita e ambiente, il periodo di Berna presenta caratteri diametralmente opposti a quelli degli anni di università: mentre a Tubinga Hegel era vissuto in una ininterrotta consuetudine ed in un continuo scambio di esperienze con i suoi compagni di studi, in un avido assorbimento delle piú diverse influenze culturali, in un attivo e rapido movimento di reazione a quell'urgente affollarsi di stimoli, a Berna il giovane precettore è solo, in terra straniera, nell'ambiente estraneo e sprezzante d'una aristocrazia provinciale e civilmente

corrotta. Egli, quindi, deve sostituire alla naturale affluenza ed al naturale scambio di esperienze degli anni di università, la costante cura di mantenere, da lontano, le relazioni con i suoi amici migliori, Hölderlin e Schelling, che lo tengono al corrente degli avvenimenti culturali piú importanti, e di tenersi informato, attraverso i giornali inglesi e francesi, di quelli storici e politici che volgono la grande rivoluzione alla tragedia del Terrore e alla guerra.

Sappiamo, al riguardo, come all'entusiasmo dell' '89 per la rivoluzione, succeda ora la condanna della "*Schändlichkeit der Robespierroten*": mutato atteggiamento che non deve meravigliare, da un lato, perché fu comune alla maggior parte degli intellettuali tedeschi, e dall'altro, in relazione alle fonti di informazione, in prevalenza inglesi, delle quali il giovane Hegel si serve. Ciò non toglie, però, che quanto ad opinioni politiche gli anni di Berna son quelli che vedono Hegel nella posizione piú avanzata che egli abbia mai assunto, sí da giustificare, in parte, la caratterizzazione di essa come d'una posizione repubblicana e "radicale." Dopo Lukács ci si è poi spinti a parlare anche, molto spesso, d'uno Hegel "giacobino": troppo oltre, a nostro avviso, e inopportunamente, sia perché questa caratterizzazione è, come abbiamo visto, contraddetta dai documenti, sia per il senso del tutto metaforico che in ogni caso essa potrebbe rivestire: giacobinismo, girondinismo, fogliantismo, sono determinazioni interne alla situazione politica della rivoluzione in Francia, non determinazioni dottrinarie e filosofiche astratte, e fuori di quella situazione significano ben poco ove non esprimano una ben diversa e incondizionata adesione, come quella di G. Forster, della quale, per Hegel, non è assolutamente il caso di parlare neppure dopo aver tenuto conto delle influenze di Forster su di lui.

Ma la piú diretta conseguenza delle mutate condizioni di vita ci appare, riflessa nei testi del periodo, nella direzione dello stesso sviluppo filosofico. All'apertura ed alla disponibilità alle influenze culturali, caratteristiche di Tubinga, succede ora un movimento centripeto, la ricerca di punti chiave, una selezione delle esperienze ed un concentrarsi degli interessi problematici in un ambito piú ristretto, ma in una direzione piú approfondita, mossa dall'etica e dalla filosofia della religione kantiana e fichtiana, ma portata fuori dal piano puramente teorico in un tentativo di utilizzazione storica. Il collegamento problematico col periodo precedente è dato

dalla continuità del tema, che però subisce sviluppi molto sensibili, sì che, malgrado i richiami allo schema tubinghese ed il suo rifacimento in uno dei frammenti bernesi della *Volksreligion* (il quarto) — motivi che appunto hanno spinto H. Nohl a raccogliere tutti questi frammenti sotto un titolo unico[91] — il contenuto dei frammenti di Berna s'indirizza in una direzione che si allontana sempre piú dall'atmosfera teorica di quello di Tubinga, nel quale la "religione popolare" è considerata indipendentemente dalla storia, e costruita nei suoi elementi costitutivi come una religione (o, piú integralmente, un ethos) tipo, soddisfacendo all'istanza d'un deontologismo utopistico, per impegnarsi invece sempre piú da vicino nell'esame e nella critica storica della religione moderna, cristiana, e della moderna vita civile, cristiano-borghese. Mentre lo stesso ideale etico di Tubinga, che alla fine di quel frammento ha rivestito le forme dell'ethos antico, mantiene questo aspetto, che viene, però, sempre maggiormente storicizzato e sottratto al cielo della paradigmaticità per esser calato nella storia reale. Ne consegue che anche il paragone astratto della religione cristiana con quella greca, e la risposta negativa alla questione "può la religione cristiana esser assunta a religione popolare?" si trasformano nella ricerca sulla successione della religione cristiana alla greca, nelle sue condizioni storiche, politiche ed ideali.

Contemporaneamente, però, assistiamo anche ad un movimento diverso nei piani di considerazione, come ad un cambiamento di scenario, onde arretrano sempre piú nello sfondo, pur senza mai scomparire del tutto, i motivi organicistici, (popolo, sue istituzioni, credenze, feste ecc.) per avanzare sul proscenio l'elemento "religione soggettiva" che si definisce e precisa sempre piú come religione razionale, della libertà morale, come religione naturale, anche. La critica del cristianesimo procede, infatti, sempre partendo dal suo carattere autoritario, e sviluppandolo in due direzioni, in quanto esso coincide con l'asservimento politico, ma anche in quanto è in contraddizione con la religione razionale pura, o naturale. Il primo motivo viene sviluppato chiaramente e decisamente in alcuni frammenti minori, e in alcuni passaggi di quelli maggiori; ma è il secondo motivo ad occupare uno spazio sempre maggiore nella pagina hegeliana.

Questa tendenza dev'essere messa in rilievo perché essa sola può spiegare quell'apparente conversione di rotta che è rappresen-

tata dalla *Vita di Gesú.* Ancora nel primo frammento bernese della *Volksreligion* la figura di Gesú cedeva al paragone con quella di Socrate; mentre nel *Leben Jesu*, che, per unità di costruzione e compiutezza, è da considerarsi il primo testo maggiore giovanile di Hegel, Cristo impersona l'ideale della religione razionale e naturale pura. Questo testo è certamente all'origine della caratterizzazione diltheyana del periodo bernese come "kantiano"; caratterizzazione certo frettolosa, perché non tiene conto dei troppi testi che la mettono in questione, ma, ove ci si limiti a quest'opera, giustificata dalla sua forma e dal suo contenuto: Gesú si richiama continuamente alla ragion pratica ed all'autonomia della moralità, formula testualmente l'imperativo categorico, insegna un *Pater noster* tradotto in linguaggio kantiano, contrappone la sua morte all'inferiore prassi eteronoma ed interessata dei suoi persecutori come una testimonianza d'autonomia morale. Non risorge: non è nulla piú che una creatura umana, ma moralmente perfetta; non involge il proprio destino in una tragicità polivalente ed ambigua come nello *Spirito del cristianesimo.* È una figura del tutto coerente, monocroma, lineare: è l'incarnazione del *Sollen.*

Piú che un semplice "influsso" kantiano quest'operetta sembra rivelare l'intenzione del giovane Hegel di fare il punto su un'esperienza essenziale, di assicurarsi d'aver perfettamente compreso ed esaurito la sistematica morale kantiana, e insieme, il recupero teorico del cristianesimo, almeno nella persona del fondatore, alla sfera della pura moralità, che lo stesso Kant aveva già tentato. Kantianamente, un pezzo di bravura per una possibile interpretazione razionalistica di Cristo, spinta fino alle piú coerenti conseguenze; ma non una semplice esercitazione scolastica, per la sincera, intensa e commossa partecipazione del giovane filosofo a quest'esperienza, attestata soprattutto dalle bellissime pagine sulla passione e sulla morte di Gesú, che concludono il lavoro. Hegel si spinge cosí fino al limite della possibilità di rivalutare il cristianesimo riguardo al carattere della pura razionalità della religione. L'elemento kantiano, che è certamente presente, ma solo per un verso, nell'ideale hegeliano della *Volksreligion*, viene da Hegel isolato, personificato nella figura di Gesú, ed elaborato attraverso una traduzione, in tal senso, dei *Sinottici.* Il vangelo giovanneo, invece, offre pochi spunti a questa narrazione, che si conduce in prevalenza su Luca,[92] ed è lontanissimo dall'assumere la funzione

decisiva che avrà nello *Spirito del cristianesimo*: e non senza ragione, perché il suo afflato mistico e neoplatonizzante non è certo compatibile con l'immanentizzata, lineare e classica coerenza intellettuale, diremmo intellettualistica in senso non deteriore, della narrazione hegeliana, che soltanto in un punto, all'inizio del testo, si spinge fino all'arditezza d'una proposizione idealistica, romanticizzante e schellingiana.[93]

Esperienza puntuale e determinatissima, quindi, bilancio conclusivo d'un gruppo di acquisizioni, punto fermo che conclude una delle linee della complessa esperienza giovanile hegeliana — il che spiega il suo carattere distinto e distaccato dal *corpus* dei testi giovanili — e non indice d'una svolta integrale nell'orientamento del giovane scrittore. Gli altri motivi diversi, o anche contrastanti, non vengono negati, ma soltanto sospesi, conservati nello sfondo, per esser ripresi dopo la conclusione di questo, che appare per ogni riguardo un accuratissimo studio di particolari, in senso figurativo.

La riconnessione di questo studio, il suo reinquadramento nell'insieme degli interessi problematici del giovane Hegel, sono operati invece nella successiva *Positività della religione cristiana*; e in questo quadro è naturale che anche la figura e l'opera di Gesú vengano ridimensionate e adattate alla prospettiva piú larga del complesso dei problemi presenti alla mente del giovane filosofo. La domanda "può il cristianesimo incarnare l'ideale della *Volksreligion?*" dopo il tentativo di ricuperare la figura di Gesú al lato razionale puro di quell'ideale, che però ne è pur sempre soltanto un aspetto cui dovevano affiancarsi, secondo il frammento tubinghese, gli elementi della sensibilità e dell'efficienza storica (che non erano però riusciti a fondersi con il primo in una sintesi unitaria, che del resto avrebbe significato niente di meno che la stessa sintesi di illuminismo e protoromanticismo sotto il profilo etico: impresa che non poteva riuscire al giovane Hegel, come non è riuscita a nessuno dei grandi rappresentanti dell'epoca), quella domanda si trasforma ora in quest'altra, già accennata in qualche frammento bernese della *Volksreligion*: come mai il cristianesimo, fondato come religione razionale pura — e pertanto anche, implicitamente, dal punto di vista dell'ethos, come religione della libertà — è divenuto una religione "positiva," tanto da coincidere, volta a volta come effetto e come causa, con la perdita della libertà nel

mondo moderno? Questione complessa, che non può esser articolata unitariamente date le molteplici linee dell'esperienza hegeliana precedente. Il che spiega come il testo della *Positivität* presenti diverse sezioni, e come la sua articolazione si snodi in direzioni non sempre lineari, fino a impigliarsi talvolta in zone intricate di questioni sempre piú particolarizzantisi, dalle quali il giovane filosofo deve liberarsi d'un colpo con brusche deviazioni di rotta. A grandi linee, una sezione sul problema della "positività" *stricto sensu*, una sul "contratto" ecclesiastico in rapporto al contratto civile (una questione che appare stranissima al lettore odierno, ma lo è molto meno ove la si riporti all'ambiente del pensiero giusnaturalistico illuministico), e una sulla differenza fra la religione greca "di fantasia" e la religione cristiana positiva, un bel testo che a ragione il Nohl ha distinto dal testo principale, come un proseguimento o un'aggiunta.

Pure, nonostante la formale discontinuità di andamento, è possibile individuare lungo tutto il discorso hegeliano un'intenzione unitaria, che è quella di cogliere il senso della contraddizione storica che assume, essa stessa, un valore tipico fino a rappresentare la contraddizione della storia in generale. Non siamo ancora al concetto francofortese di "destino," perché quest'ultimo implicherà un'*accettazione* della contraddizione, che essa sola può condizionarne il superamento, e pertanto l'abbandono della prospettiva deontologica, sostituita dall'esigenza di aderire senza riserve alla totalità di "ciò che è." Qui, invece, Hegel non ha rinunciato affatto al *dover essere*, alla pretesa di disegnare la condizione ideale e priva di contraddizioni dell'ethos, e di rinnovare, nel mondo moderno, quella libera e immediata eticità della polis ellenica che gli è sembrata averla una volta realizzata. Pure, a differenza da Tubinga, piú che su questa raffigurazione del perfetto ideale etico, l'accento cade sulla individuazione delle contraddizioni storiche che ne hanno impedito la intatta e felice conservazione, e anche le descrizioni dell'età dell'oro dell'eticità non si concludono su sé stesse nell'autogodimento d'un rapito vagheggiamento, ma incontrano subito il contrasto della descrizione dell'infelice situazione moderna, proprio secondo lo schema della fine del frammento di Tubinga, ove vi si comprendano le ultime righe cancellate che allora il giovane Hegel aveva rinunciato a proseguire. Se, quindi, la storia non è ancora decisa dal suo "destino," pure è innegabile che essa riveli già il suo

aspetto tragico, che consiste nel sorgere di elementi irriducibilmente contraddittori nel suo corso: irriducibilmente, per ora, perché non se ne vede con chiarezza il modo d'un possibile superamento.

D'altra parte, anche nella stessa ricerca d'una individuazione delle contraddizioni della storia il giovane Hegel è costretto a servirsi di strumenti del tutto eterogenei, come vedremo, che gli sono appunto offerti dalle sue diverse esperienze culturali, a nessuna delle quali egli può decidersi a rinunciare: anzitutto la filosofia kantiana del diritto e della storia, che se gli offre il saldo punto di riferimento della morale incondizionata della pura ragione, non è adatta, nel suo illuministico ottimismo storico, a chiarirgli esaustivamente le ragioni dello scadimento dell'ethos moderno nei confronti dell'antico. Kant credeva, è vero, in una naturale corruzione dell'umana natura, ma per lui la forza della ragione valeva a vincere il "male naturale" e la storia proseguiva, sostanzialmente, lungo le tappe della marcia trionfale della ragione: una marcia che al giovane Hegel non era dato affatto di riconoscere, perché la successione del cristianesimo positivo all'ethos ellenico, le condizioni politiche della Germania del tempo, e la meschina realtà della dominazione oligarchica a Berna gli mostravano piuttosto un cammino diverso, a ritroso. In secondo luogo, l'ideale protoromantico di Schiller e del giovane Schelling, che Hegel vede però piegare sempre piú verso la metafisica soggettivistica dell'Io puro e allontanarsi dalla sfera di quegli interessi storici, politici, religiosi, insomma dagli interessi di un'etica determinata, che hanno per lui una prevalenza assoluta. La stessa riaffermazione decisa, nei frammenti hegeliani, dell'ideale neoclassico, non è esente dall'implicare una iniziale presa di coscienza dell'irripetibilità della felice armonia etica del mondo greco e della necessità che anche un suo "rinnovamento" moderno si configuri secondo la totale diversità delle condizioni in cui dovrebbe realizzarsi.

È in questa situazione problematica estremamente complessa e difficile che incomincia a nascere una delle idee piú importanti e decisive di tutta la speculazione hegeliana, l'idea di *alienazione*, che immediatamente sollecita il suo reciproco, la *riappropriazione*. I termini, che diverranno classici nel discorso hegeliano, di *Entäusserung* e *Aufhebung* compaiono solo, e raramente, a Francoforte; poi, a Jena, Hegel userà a lungo le formule della dialettica schellingiana di polarità-intuizione, recuperando gradualmente prima il sen-

so d'una dialettica dell'alienazione-riappropriazione (*Articolo sul diritto naturale*), poi, finalmente anche la terminologia (secondo corso della *Realphilosophie*). A Berna, invece, Hegel usa una volta i termini di *Veräusserung* e *sich aneignen*. Ma, oltre la terminologia, ciò che conta determinare è il contenuto di tali idee, anche qualora esso si presenti rivestito da termini diversi, piú metaforici, o da circonlocuzioni, o addirittura soltanto dal senso del testo e del discorso; mentre d'altra parte anche l'uso dei termini piú rigorosi dipende esso stesso dal loro senso, e questo non è affatto univoco come potrebbe sembrare. La questione merita di esser considerata da vicino fin da questo momento.

L'attenzione all'idea di alienazione, e quindi anche alla sua nascita nei testi hegeliani, è piuttosto recente nella storia delle interpretazioni di Hegel, soprattutto perché essa è condizionata direttamente dal problema della sua utilizzazione da parte di Feuerbach e di Marx. Prima, ci si occupava piuttosto, piú genericamente, della nascita della dialettica; nella fase delle interpretazioni neohegeliane, come abbiamo detto, si studiava questo problema nelle prime pagine della logica, e la dialettica hegeliana era senz'altro e soltanto rappresentata dalla formula monotriadica essere-nulla-divenire. Nella fase della *Hegelrenaissance* la considerazione del problema si allargò a comprendere, dal punto di vista dei testi, anche quelli giovanili, e, da quello del contenuto, anche le formulazioni metafisico-ontologiche o etico-esistenziali della dialettica: se ne riconobbe la prima e piú rigorosa espressione nella formula del *Frammento di sistema* del 1800, che conclude il periodo di Francoforte: la *vita* (cioè la totalità) *è legame del legame e del non-legame*, formula subito dopo tradotta in linguaggio schellingiano, a Jena, nella *Differenza fra il sistema di Schelling e quello di Fichte*, come: *identità dell'identità e della non-identità*. Noi ritorneremo su queste formule, e sulla prima già in questo stesso libro; ma ciò che ci interessa, per ora, è che esse non esprimono direttamente il concetto di alienazione. Certo, è possibile collegarvelo, e specialmente piú oltre, in tema di testi maggiori dalla *Fenomenologia* in poi, gli aspetti della dialettica rappresentati da queste due formule, della *Verbindung* e della *Entäusserung*, devono esser intesi in una unità del tutto indissolubile. Pure, nel momento del loro nascere, essi si presentano non solo su piani diversi, ma addirittura nel contesto di due diverse fasi dell'esperienza e dello sviluppo spi-

rituale del giovane Hegel che noi dovremo individuare e definire. Per ora, c'interessa il primo momento, e l'apparire, in esso, dell'idea di *alienazione*. La sua importanza, e la stessa considerazione della dialettica sotto il riguardo di tale idea, sono emerse soltanto nell'ultima fase, odierna, della storia della critica hegeliana. I lavori sul giovane Hegel apparsi specialmente dopo il libro di Lukács, hanno sottolineato il nascere delle categorie di alienazione e di riappropriazione, ed anche di quelle, connesse, di "signoria" e "servitú," proprio nel periodo bernese: è qui — è stato notato da diverse parti[94] — che Hegel individua l'asservimento, la perdita della libertà dell'uomo cristiano-borghese, moderno, che appunto è caduto in balia di potenze estranee, in una situazione in cui non è piú padrone di sé stesso, cioè in una situazione di estraneazione o di alienazione. L'individuazione di questo modo d'origine delle categorie in questione non può, allora, non risolversi in un'interpretazione conseguente della stessa dialettica hegeliana, che in questa sua nascita rivelerebbe il suo piú profondo significato, e si porrebbe, in sostanza, come dialettica della libertà e della soppressione di ogni forma di asservimento: in primo luogo, dell'asservimento politico e religioso, essi stessi considerati, in questi testi bernesi, come due aspetti d'un unico fenomeno, di estraneazione umana in generale. Come si vede, tocchiamo in questo punto una questione centrale di tutta l'interpretazione del pensiero hegeliano, proprio perché l'interpretazione del significato che l'alienazione assume nei testi bernesi viene estesa al suo senso generale nella dialettica hegeliana *tout court*: una volta individuata l'origine di questa categoria, gli interpreti credono d'aver individuato le origini stesse della dialettica: l'alienazione, per loro, a Berna, a Francoforte, a Jena o a Berlino, è sempre la stessa cosa. E non c'è bisogno di aggiungere che anche l'eredità hegeliana di Marx verrebbe in quel modo definitivamente confermata, perché il significato generale, se non quello specifico, di alienazione come asservimento, schiavitú umana, sarebbe sostanzialmente identico in Hegel e in Marx, il quale ultimo ne coglierebbe anche l'aspetto specificamente sociale-economico, e non solo quello politico e ideale. Quanto meno, esso sarebbe in ogni caso identico in Hegel e in Feuerbach, salva la piú aperta funzionalizzazione ateistica di questi concetti nel secondo: ma l'ateismo potrebbe anche non esser estraneo allo stesso Hegel, come ha sostenuto Kojève.

Noi crediamo che le cose stiano alquanto diversamente, e anzitutto che non sia legittimo estendere il significato bernese del concetto di alienazione alle ulteriori formulazioni della dialettica hegeliana. Non vogliamo insistere sulla sporadicità delle espressioni che testimoniano la presenza di questa categoria nella mente di Hegel in questo periodo: nella sostanza è vero che Hegel concepisce la storia della successione dello spirito cristiano-borghese a quello greco come la storia della perdita del possesso di sé da parte dell'uomo, e considera la soppressione dell'alienazione come un'istanza deontologica, come un dover esser da realizzarsi per mezzo della soppressione delle condizioni che l'hanno determinata. Ma a considerare attentamente la questione, è poi l'alienazione, in questo senso, una scoperta hegeliana? Che cos'altro aveva proposto il pensiero rivoluzionario illuministico se non la constatazione d'una situazione d'asservimento dell'umanità alle potenze estranee dell'autoritarismo religioso e politico, della superstizione e del despotismo e l'istanza d'una liberazione dell'umanità per mezzo della ragione? E il termine stesso di alienazione non costituisce, per altro verso, la categoria principale della concezione contrattualistica, che implica appunto la cessione, da parte del singolo, d'una parte dell'ambito del suo arbitrio al corpo sociale, là appunto dove l'arbitrio del singolo diviene incompatibile ed entra in collisione con l'arbitrio dell'altro? Ma una volta concepita l'origine contrattuale di ogni società, la stessa istanza rivoluzionaria illuministica non si giustifica tecnicamente se non proprio attraverso la constatazione d'una viziosità nel contratto della società esistente, onde gli individui cedono molto di piú di quanto non debbano (essi cedono tutto senza conservare nulla) e lo cedono non al corpo sociale di cui essi stessi sono membri organici (questo almeno nella piú matura concezione roussoiana del contratto sociale), unico corpo autorizzato razionalmente ad accogliere l'oggetto dell'alienazione, perché l'unico che possa garantire la conservazione, all'uomo, del fondamento della sua libertà ed iniziativa, bensí a corpi non autorizzati, istituiti per diritto divino, o ereditario, o comunque per un diritto estraneo all'unico autentico, il diritto della ragione. Onde quell'istanza rivoluzionaria si configura alla fine proprio come restituzione razionale del contratto sociale, come soppressione dei vizi di forma e di sostanza nei contratti dai qùali è nata la società esistente. Tutti sanno che il *Contratto sociale* di Rousseau è, in-

sieme, appunto critica del contratto sociale dell'*ancien régime* (un "pessimo affare" per l'individuo!) e configurazione del nuovo contratto d'una società in cui "ciascuno unendosi a tutti, non ubbidisca che a sé stesso, e resti libero come prima."

Ora, quantunque Hegel non possa esser detto un contrattualista, perché non ha mai rinunciato all'originario organicismo di Tubinga, anzi non ha fatto altro che cercare di rafforzarlo, pure a parte l'origine contrattualistica, è innegabile che il concetto di alienazione venga a Hegel precisamente dal suddetto ambiente mentale, attraverso l'intermediario di quell'etica kantiana che però ha già tradotto in termini filosofico-morali l'istanza della riappropriazione, trasformandola in quella dell'autonomia etica di fronte alla quale l'alienazione è eteronomia, come appunto essa ci si presenta anche negli scritti bernesi di Hegel. Nella *Positività della religione cristiana* c'è poi una lunga sezione sul "contratto ecclesiastico" nella quale, come vedremo, Hegel esamina la possibilità d'una origine contrattualistica della Chiesa, e giunto ad una conclusione negativa ne inferisce l'illegittimità di qualsiasi costrizione e sanzione in materia religiosa. Nello sfondo, sembra allora che Hegel mantenga, invece, per lo Stato una soluzione contrattualistica: il che a noi pare piú un'ipotesi di comodo che non un'autentica conversione di Hegel al contrattualismo. Comunque, ciò che vogliamo dire in questa sede è che Hegel non ha bisogno d'essere, personalmente, un contrattualista per accettare dall'illuminismo, attraverso Kant, la categoria dell'alienazione-riappropriazione nel senso di asservimento-emancipazione, la quale è nata, indipendentemente, in ambiente contrattualistico. Il che, d'altra parte, non toglie che sussista pur sempre il problema del rapporto fra queste influenze generalmente illuministiche e quelle dell'organicismo protoromantico. Che poi questa concezione illuministico-rivoluzionaria dell'alienazione-riappropriazione possa, alla fine, presentare qualche rassomiglianza con la concezione marxiana di questo elemento, dipenderà appunto dal carattere *rivoluzionario in generale* di questi concetti: ciò che accomuna gli illuministi e lo Hegel di Berna a Marx è il considerare l'*estraneazione come un asservimento* e la riappropriazione come la *soppressione* delle *condizioni* dell'asservimento stesso: Marx, s'intende, tratterà questi termini del tutto al di fuori della concezione contrattualistica perché avrà una concezione ben diversa della persona umana, e individuerà

ben diversamente le condizioni dell'estraneazione sociale, e proporrà una ben diversa emancipazione.

Ma, per tornare a Hegel, è possibile affermare che la concezione bernese e sostanzialmente illuministica dell'alienazione sia precisamente la stessa dei periodi successivi, e soprattutto, che essa coincida con la concezione dell'alienazione come secondo momento della dialettica? È ciò che non crediamo affatto e che il seguito di quest'indagine e la considerazione dei testi successivi varranno ad escludere, mentre il nostro compito sarà anche quello di chiarire le ragioni e il tracciato di questo cambiamento della concezione hegeliana dell'alienazione. Quanto al periodo bernese, noi dobbiamo invece chiederci, ora, se il condizionamento illuministico, che permette al giovane Hegel di formulare l'alienazione e la riappropriazione in questi termini, diciamo sbrigativamente, rivoluzionari, sia l'unico movente del suo pensiero in questo momento; e poiché noi sappiamo che non può esserlo, e conosciamo le altre fonti della sua esperienza filosofica, le fonti protoromantiche dell'organicismo e del neoclassicismo, dobbiamo domandarci quale sia, ora, il loro destino e la loro funzione e quale rapporto esse abbiano con la formulazione del problema dell'alienazione.

Quanto al motivo organicistico, esso riaffiora soltanto sporadicamente in qualcuno dei frammenti della *Volksreligion*, là dove Hegel rielabora lo schema tubinghese. Esso non è scomparso, ma piuttosto sembra del tutto assorbito dalla rappresentazione neoclassicistica del mondo della libertà civile non estraniata, il mondo della grecità, che se ne assume, per cosí dire, la rappresentanza. Questo secondo elemento, invece, impone la sua presenza in molti testi, ed è oggetto di uno dei piú importanti, la *Differenza fra la religione greca di fantasia e la positiva religione cristiana* o *Unterschied* (come lo chiameremo d'ora in poi per brevità), aggiunto alla *Positività della religione cristiana.* Haym ha chiamato il neoclassicismo di Hegel un "compromesso" fra l'illuminismo contrattualistico e l'organicismo protoromantico. Il termine è, al solito, dispregiativo; pure, ha un suo fondamento di verità; se non vogliamo chiamarlo un compromesso, diciamo invece un tentativo di sintesi, di contemperamento delle due fonti culturali. L'ideale ellenico consiste, infatti, per Hegel, nel conservare le migliori istanze di razionalità, di naturalità, e "soggettività" dell'etica illuministica e nel deporne il carattere astratto, intellettualistico e superstorico,

assumendo invece dall'organicismo i caratteri della viva spontaneità, dell'esteticità (in quanto soddisfa il cuore e la fantasia) ed anche della concretezza storica, in quanto quest'ideale non vive soltanto al limite di esigenze utopistiche (Hegel non si accorge certo di quanto utopismo ci sia ancora nel suo ideale classico) ma si è veramente attuato, nell'età piú felice della storia degli uomini. L'idea d'una sintesi estetica classicheggiante della razionalità kantiana e della sensibilità protoromantica l'ha attinta da Schiller, ed egli, per parte sua, pur senza rinnegare del tutto l'aspetto estetico di questa sintesi, ne ha accentuato non tanto quello etico-educativo, già da Schiller affermato, ma quello storico-politico, che allo stesso Schiller non era poi del tutto estraneo, come dimostrano le prime lettere *Sull'educazione estetica.*

La storicizzazione di questi elementi, resa ancor piú sensibile dal fatto che Hegel non si limita a presentare il suo ideale di ethos civile nell'antica polis, ma prosegue l'indagine, anzi l'accentua sulla successione dello spirito cristiano e borghese-privatistico a quello ellenico, rende possibile al giovane filosofo di collegarsi all'ideale rivoluzionario, illuministico, anzi di presentarlo in una forma che apparentemente potrebbe sembrare — ed è sembrata infatti agli studiosi di Hegel da Lukács in poi — molto piú concreta di quella che esso aveva rivestito nel suo ambiente d'origine: apparentemente soltanto, però, perché la stessa proiezione dell'ideale etico nella lontana, irrimediabilmente passata ed irripetibile civiltà ellenica non può non togliere all'istanza della riappropriazione, o emancipazione, molta parte del suo mordente deontologico e in definitiva rivoluzionario; mentre l'ideale illuministico, astratto quanto si voglia nel suo formalismo contrattualistico, si storicizzava ben piú concretamente non attraverso discutibili collegamenti con la storia passata, ma attraverso l'inaugurazione d'una nuova storia, la storia della libertà borghese moderna, che ha il suo inizio nella presa della Bastiglia. A Hegel, è vero, sembrò per qualche tempo che i due fenomeni fossero sostanzialmente identici, ma proprio con ciò egli dimostrava d'aver compreso fino ad un certo punto soltanto la storia che si svolgeva sotto i suoi occhi. Il "libero repubblicano" di Hegel, se può esser indifferentemente l'ateniese a Maratona e il sanculotto a Valmy, è in fondo, un'astrazione metastorica, anzi, piú che una modernizzazione del primo è piuttosto un'arcaicizzazione del secondo: egli combatte per la sua patria, per il suo or-

ganismo etico-civile, per la sua libertà *naturale ed immediata* (piú oltre il carattere di eticità immediata sarà da Hegel esplicitamente riconosciuto soltanto alla grecità), non combatte per *rovesciare* uno stato di cose, una realtà politica, istituzionale e sociale, come l'antico regime. Del resto, in realtà, Hegel parla sempre dei greci, non dei sanculotti, ed il collegamento fra i primi e i secondi è in lui ancora abbastanza vago e assume una configurazione piú precisa soltanto nei suoi interpreti odierni, soprattutto in Lukács, che lo presenta come indiscutibile e come la sostanza stessa del pensiero politico del giovane Hegel. Ciò che c'è nei testi di Hegel è piuttosto la descrizione d'un movimento diverso, non della riconquista d'una libertà perduta, ma della perdita d'una libertà immediata, naturale e gratuita. E ciò spiega come, al limite, Hegel non sappia precisare l'istanza della riappropriazione in termini determinatamente storici e politici, ma non possa che riproporre in termini molto vaghi il "rinnovamento" dell'antica organicità etica, anzi, come, in realtà, egli interrompa il suo studio sempre a questo punto. Il che non significa, d'altra parte, che anche la descrizione del movimento di estraneazione storico-religiosa delle comunità umane non abbia un valore molto considerevole, specialmente nei dettagli, e nella individuazione del carattere privatistico della morale borghese: nel che però, e molti studiosi ne convengono, non dev'esser vista, certo, una tendenza a motivi socialisti, ma piuttosto un'anticipazione di quel platonismo politico che si affermerà a Jena, dove però Hegel si proporrà esplicitamente, ed elaborerà, il problema d'una conciliazione dell'ethos organicistico con la sfera della moralità privata e dell'inquadramento della realtà economica nel sistema della eticità assoluta.

Queste le linee generali delle testimonianze del periodo di Berna, che dobbiamo ora riprendere daccapo, alquanto piú dettagliatamente, in riferimento ai singoli testi. Prima, però, non possiamo non accennare ad un'ultima questione che si collega necessariamente a quei caratteri generali che abbiamo descritto. Alla fine del periodo bernese noi troviamo un testo, la poesia *Eleusis* dedicata a Hölderlin, che sembra contrastare sensibilmente con l'orientamento di questi anni del giovane Hegel e inaugurare una fase nuova del suo sviluppo spirituale. Dilthey ne fa appunto il documento della conversione di Hegel a quel panteismo mistico che costituirebbe il carattere precipuo del periodo francofortese. Della cosid-

detta crisi di Francoforte, della sua esistenza e del suo significato parleremo, evidentemente a suo tempo, ossia nel prossimo capitolo. Quanto a *Eleusis*, ne tratteremo parimenti a suo luogo, alla fine del capitolo presente (cronologicamente, infatti, si tratta dell'ultimo testo di Berna). Ci basti, per ora aver avvertito il lettore del fatto che il periodo di Berna si conclude con un documento che, sostanzialmente, apre la discussione sui problemi del periodo successivo.

2. *Religione nazionale e cristianesimo*

Il primo testo hegeliano di Berna è il secondo frammento della *Volksreligion und Christentum* (Nohl, pp. 30-35), che segue, nella raccolta di Nohl, quello tubinghese che conosciamo. Ad esso, secondo la cronologia dei manoscritti stabilita dallo stesso Nohl alla fine delle *Jugendschriften*, si affiancano due pagine di osservazioni destinate probabilmente ad essere rifuse in una eventuale rielaborazione e stesura definitiva di tutto il lavoro.

Dopo pochi righi d'introduzione sulle diverse maniere con cui un moralista deve rivolgersi al suo pubblico a seconda delle opportunità obiettive, Hegel introduce subito un paragone tra l'atteggiamento di Socrate e quello di Gesú: Socrate, che viveva in una città repubblicana dove ogni cittadino parlava liberamente all'altro, ammaestrava i suoi uditori in tutta serenità e senza tono didattico; il pubblico di Gesú, invece, era abituato a un tono molto piú rozzo e violento, ed espressioni come "razza di serpenti" o "razza di vipere" non dovevano risuonare ai suoi orecchi cosí dure come lo sarebbero state per i greci. Quanto ai romani, al tempo della loro libertà politica, i rapporti civili esaurivano tutto l'ambito delle azioni umane, e quindi era molto piú facile determinare che cosa fosse e che cosa non fosse virtú, che non là dove un piú alto interesse e la coscienza della molteplicità dei doveri rende piú difficile stabilire i limiti fin dove la natura deve sottomettersi alla ragione. I discepoli di Cristo guardavano a lui come ad un assoluto modello di perfezione, non cercavano che la sua vicinanza e il suo insegnamento, e solo molto lentamente si andavano disabituando all'idea d'un dominio temporale del Messia, per elevarsi alla pura ambizione di diventare cittadini del regno di Dio. Cristo, d'altra parte, aveva dovuto preferirli ad uomini piú illuminati e

tolleranti, come Nathanael o Giuseppe d'Arimatea, che non sarebbero stati disposti ad abbandonare tutto per seguirlo e "per diventare una specie d'avventurieri." E i discepoli interpretarono l'insegnamento di Cristo in senso esteriore, ritennero il battesimo un segno necessario di distinzione, e con ciò di separazione dagli altri uomini, sostituendo una morale settaria alla morale universale. Socrate ammaestrava solo col suo esempio, non abbandonò la famiglia, non scelse un numero stabilito di discepoli. Questi erano piuttosto i suoi amici, non lo consideravano il mistico capo d'un corpo di cui essi fossero le membra; continuarono a vivere la loro vita, come militari o uomini di Stato, e alcuni di loro fondarono anche proprie scuole filosofiche. Davanti alla morte Socrate si comportò da greco, offrí un gallo a Esculapio e ragionò dell'immortalità dell'anima, mostrando ai discepoli questa speranza in maniera cosí viva e convincente quale mai nessuna resurrezione o miracolo avrebbe potuto confermare. Egli non lasciò segni di distinzione, nessun ordine d'annunziare il suo nome, non disse d'esser la via della salvezza, ma ricondusse ognuno entro la dimora della propria interiorità.

Il frammento aggiuntivo (Nohl, 359-360) — salva l'osservazione diversa sull'invito di Gesú al giovane ricco che gli chiedeva che cosa dovesse fare per diventare perfetto, di vendere i suoi averi e distribuirli ai poveri, invito che dimostra, dice Hegel, come questa specie di perfezione potesse esser proposta solo ad un individuo, e non ad una società in grande — tratta in prevalenza delle dispute fra oppositori e difensori del cristianesimo. I primi rimproverano ai cristiani di aver accolto nella loro religione tutti i motivi dell'intolleranza ebraica, e inoltre la corruzione del clero, contrapponendovi i benefici apportati all'umanità dalla filosofia e dal rischiaramento delle coscienze; i secondi si difendono minimizzando gli argomenti degli avversari, impadronendosi dei loro concetti, trasformando le sconfitte in vittore e i meriti del progresso della filosofia in meriti della religione cristiana. In realtà, conclude Hegel, il cristianesimo non ha mai preceduto e determinato i progressi del pensiero, ma ne è stato sempre trascinato contro la resistenza dei depositari delle sue dottrine.

Un fuggevole richiamo a uno scritto di Stoccarda incontriamo all'inizio del seguente terzo frammento (Nohl, 36 - 45): Lo spirito fanciullesco che è riscontrabile alle origini di ciascun popolo si

mantiene molto piú a lungo nella religione che non nella vita politica, nella quale ultima esso cessa non appena un popolo, raggiunto un certo grado di espansione, si accorge che i governanti hanno abusato della sua fiducia, e quindi si adopera a limitarne il potere. Anche a questo punto, però, la puerile fiducia e credulità non cessa nella religione, che considera Dio un padrone capriccioso, dispotico, accessibile alle sollecitazioni umane, oggetto di paura, o al piú di venerazione, ma non di amore. Da questo sentimento puerile sono nati gli usi e le rappresentazioni religiose, i sacrifici, le preghiere e le espiazioni, che alla ragione sembrano bizzarri o esecrandi, ma elevati e commoventi alla fantasia. La ragione deve combattere queste pratiche e questi usi che sono con essa inconciliabili, e col suo progresso vanno perduti anche quei prodotti del sentimento e della fantasia che ci sembrano piú commoventi e che son propri della semplicità di costumi dei popoli alle origini della loro civiltà. E quando una città ha perduto quello spirito di semplicità che aveva fondato le sue leggi e le sue istituzioni, allora non solo non può recuperarlo, ma va incontro alla degradazione e al disonore: "Qui la separazione degli *Stände* è già pericolosa per la libertà, perché può provocare uno *esprit de corps* che presto verrà in conflitto con lo spirito dell'intero." In queste condizioni il popolo non è piú una comunità organica, ma una massa informe dominata dai capi che sfruttano i suoi sentimenti senza condividerli. La causa di questa degenerazione risiede nel formarsi d'una casta sacerdotale cui è riservato l'occuparsi delle pratiche religiose; ed essa potrebbe esser evitata solo ove fosse il popolo stesso a disporre le sue istituzioni e feste religiose. La storia della religione oggettiva, dopo la nascita del cristianesimo, mostra quanto poco essa abbia potuto vincere la corruzione d'ogni ceto, la barbarie dei tempi e i pregiudizi dei popoli. Di quale amarezza e odio contro il cristianesimo dovevano essere riempiti coloro che, dopo aver letto la storia delle crociate, della conquista dell'America, dell'odierno commercio degli schiavi, della corruzione dei principi e dell'abiezione delle nazioni, fatti nei quali la religione cristiana giocò un ruolo abbastanza rilevante, ascoltavano le declamazioni dei ministri e maestri della religione cristiana che ne vantavano la sublimità ed i meriti verso l'umanità! I difensori del cristianesimo attribuiscono a malvagità diabolica tutte le descrizioni delle atrocità provocate dal fanatismo, le trattano come obiezioni scontate e con-

futate, e danno ad intendere che tutto questo non sarebbe avvenuto se, per fortuna dell'umanità, fossero già usciti i loro compendi.

Il miglioramento morale è indicato, è vero, come scopo principale della religione cristiana; però, come condizione per ottenere la vera fede vien preteso che si sia già accetti a Dio, o che si sia già tanto buoni da odiare il male ed aver sete di giustizia: insomma, per mezzo della religione cristiana si può diventare buoni solo se lo si era già prima. D'altra parte i comandamenti di Cristo erano contrari ai primi fondamenti della legislazione della società civile, al diritto di proprietà, di autodifesa ecc., e uno Stato che volesse introdurli nella sua legislazione presto si dissolverebbe: e fu questa, in parte, anche la ragione dell'odio dei dotti e dei giudici ebrei contro Cristo. Le dottrine di lui convenivano solo all'educazione d'un individuo, ma che cosa avverrebbe ove per es. il consiglio di vendere i propri beni e distribuirli ai poveri fosse esteso ad un grande popolo? Una comunità che, come quella dei primi cristiani, si unisse sotto la legge della comunanza dei beni all'interno d'un piú grande Stato, vedrebbe scomparire lo spirito d'una tale legge proprio nel momento della sua attuazione, e comunque ciò provocherebbe una separazione contraria allo spirito dell'amore.

Quindi Hegel dedica alcune pagine a dimostrare l'assurdità della pretesa degli ecclesiastici a guidare e giudicare le coscienze, che anche in ambiente protestante ha ridotto la coscienza religiosa negli oscuri involgimenti dello scrupolo e dell'angoscia togliendole qualsiasi sanità morale. Che poi gli istituti e le leggi d'una piccola comunità individualistica non convengano alla grande società e non siano compatibili con la libertà civile è dimostrato dal fatto che una piccola comunità di individui indifferenti allo Stato, alieni dalle guerre, abituati a sopportare le ingiurie, può formarsi e prosperare solo in uno Stato dove ciascun cittadino non è il difensore naturale della sua patria, e l'esercito è fatto da mercenari. Ma dove quella comunità si diffondesse fino a coprire tutto l'ambito dello Stato, essa non potrebbe restar fedele ai suoi principi a meno di non voler abbandonare tutto lo Stato ed il popolo all'impudenza d'un pugno di ladroni.

La differenza fra la mentalità religiosa dei greci e quella dei cristiani — spiega poi Hegel in una pagina finale di questo frammento (Nohl, 45 - 47) che era già stata riportata da Rosenkranz — si rive-

la soprattutto nell'atteggiamento dei primi e dei secondi di fronte alla morte: il greco, che è vissuto per la sua città e non ha mai abbandonato i suoi rapporti civili, lascia la vita come un convitato lascia il banchetto; i cristiani considerano tutta la loro vita in funzione della morte, e pertanto non possono dare alcun valore alla vita civile ed alle sue istituzioni.

Il quarto frammento della *Volksreligion* (Nohl, 48 - 69) è il piú lungo: si apre con uno schema generale di trattazione e comprende due stesure, corrispondenti quanto al contenuto, delle quali la seconda è però piú organica, meglio articolata e priva di divagazioni: noi baseremo appunto su questa la nostra esposizione, dopo aver detto qualcosa dello schema iniziale. Esso si apre ancora con la distinzione di religione oggettiva e soggettiva. La prima comprende l'intero sistema delle connessioni dei nostri doveri e desideri con l'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima; la seconda si ha quando le teorie religiose, fuori dai libri, vengono concepite dagli uomini, e l'amore al dovere e il rispetto della legge vengono tanto sentiti quanto rafforzati per mezzo dell'idea. Il piú alto scopo dell'uomo — prosegue schematicamente — è la moralità, e la religione è una delle principali disposizioni a promuoverla. La conoscenza di Dio ha infatti la sua origine nella natura dell'uomo e nei bisogni pratici. Render soggettiva la religione dev'esser il grande compito dello Stato; le istituzioni devono conciliarsi con la libertà dei sentimenti, senza costrizioni della coscienza, ma si deve indirettamente operare sul fondamento della determinazione della volontà; resta da precisare quanto possa fare a tale scopo lo Stato, e quanto debba esser lasciato a ciascun individuo. Lo scopo della religione, di promuovere la moralità, viene attuato sia per mezzo delle sue dottrine, che delle sue cerimonie. Segue la questione fondamentale che formerà l'oggetto principale dello scritto: sino a qual punto la religione cristiana è qualificata a tale fine? Essa è originariamente una religione privata, modificata secondo le circostanze del suo nascere, secondo i bisogni umani, e dai pregiudizi. Le sue dottrine sono pure, ed hanno il vantaggio di essere rappresentate in esempi; ma è costruita su verità storiche, in cui il meraviglioso è sempre soggetto all'incredulità; non si cura della fantasia, è triste e malinconica, orientale, quindi straniera alla nostra terra ed è ad essa inassimilabile; le sue cerimonie, commisurate al suo esser una religione privata, hanno perduto il loro spirito

e il loro significato da quando essa è divenuta una religione pubblica; essa, infine, allontana dalla vita pubblica, e la sua originaria comunanza di beni non è attuabile nello Stato.

Osserviamo di passaggio come, nei confronti dello schema di Tubinga, sia del tutto scomparso il motivo della critica dell'intelletto e della difesa della sensibilità e della fantasia, e come sia emerso in primo piano il motivo della religiosità razionale. Parlare di un riavvicinamento a Kant, dovuto ad una rilettura dei testi, non è, quindi, affatto fuor di proposito.

Un secondo schema piú breve apre invece la seconda stesura[95] del frammento, di cui come abbiamo detto, ci conviene d'occuparci, data la sua piú organica struttura. Lo schema è il seguente: una religione può essere trattata a) riguardo alle sue dottrine, b) alle sue tradizioni, c) alle sue cerimonie, d) al suo rapporto con lo Stato, ovvero come religione pubblica. Suoi istituti. Lo schema però è applicato solo in parte, e cioè solo riguardo al primo punto e, incidentalmente, al secondo (e sembra piuttosto che Hegel tenga di nuovo presente quello precedente al quale lo scritto si richiama forse di piú); e ciò secondo un piú particolare riguardo indicato dalla domanda seguente: quali sono le esigenze di una religione popolare riguardo a questi punti? Li incontriamo noi nella religione cristiana? La risposta riguarda soltanto le dottrine. La ragion pratica — dice Hegel — pone all'uomo come piú alto scopo la moralità, e la felicità che è ad essa commisurata. Per il cristiano, invece, ciò che solo ha interesse è la beatitudine eterna e il piacere a Dio in quanto egli ne è il dispensatore. Per la ragione, la piú alta condizione della possibilità del sommo bene è la commisurazione della disposizione istintiva (*Gesinnung*) alla legge morale; per il cristiano, ancora una volta, la piú alta condizione è la beatitudine eterna, e la fede in Cristo, non perché questa porti alla moralità, ma perché procura il favore di Dio che dona gratuitamente quella beatitudine che da sé l'uomo non può meritare: in effetti, anzi, il cristianesimo riconosce che l'uomo buono merita la felicità, ne è degno e può pretenderla come un diritto; soltanto, essa presuppone l'impossibilità di diventare un uomo buono. Ed ove a ciò si contrapponga l'osservazione che molti uomini, ad es. Socrate, sono stati virtuosi senza esser cristiani, i dotti cristiani finiscono col rispondere che le pretese virtú di questi pagani non sarebbero state che splendidi vizi. Ma lo stesso principio della corruzione dell'uma-

na natura e della trasmissione della colpa, per il quale perfino i bambini son degni di punizione e che sembra cosí necessario alla teoria della gratuità della grazia, e, in piú, la credenza che l'uomo sia continuamente sottomesso all'influenza degli spiriti maligni finiscono col renderlo del tutto irresponsabile e privo di colpa.

Alla moralità, di cui l'uomo è incapace, è cosí stata sostituita, come mezzo di perfezione, la fede in Cristo. Essa non è fondata sulla ragione, che ha in sé stessa il proprio principio, bensí su elementi storici, contingenti e non giustificabili in maniera necessaria. Ne deriva, per la perfezione, la perdita dell'elemento dell'universalità: una parte dell'umanità risulta salvata e giustificata non per suo merito, e la stessa giustizia viene in sostanza sostituita da una benevolenza arbitraria. In popoli semplici, senza divisione in classi, che abbiano leggende religiose nazionali, queste sono patrimonio di tutti e si tramandano di padre in figlio; ma quando si formano le differenze di *Stände*, e il *paterfamilias* non è piú sommo sacerdote, ne risulta uno *Stand* depositario delle saghe, e sarà esso a diffonderle fra il popolo, e ciò specialmente ove si tratti di leggende nate in terra straniera, fra costumi stranieri ed in lingua straniera. Allora le saghe non sono piú patrimonio comune e la religione viene monopolizzata da una classe che cosí conquista il dominio spirituale del popolo. E quanto piú facilmente il popolo si affida all'autorità di costoro, che gli trasmettono una fede storica, tanto piú la religione si allontana dal promuovere la moralità. Una tal fede non può evitare di entrare in conflitto con la ragione, la quale o la trascura, confermandosi nella propria autonomia, oppure l'attacca, cercando di dimostrarne in ogni modo l'assurdità.

L'eccellenza della virtú è stata trasportata in una sfera soprannaturale; gli esempi degli uomini virtuosi non hanno piú il valore di stimoli alla virtú, la perfezione morale viene negata alla natura umana e vien considerata come un'essenza estranea che abiti in noi per un legame misterioso ("*unio mystica*," ricorda Hegel tra parentesi). Per formare un tale ideale era necessaria la figura d'un uomo-Dio. E magari noi avessimo trovato la vera dignità in lui per il fatto che il suo spirito coincideva con la legge morale! Al contrario, proprio quest'elemento è stato lasciato cadere del tutto, e quella divinità è stata affidata a predicati, come la generazione dal Padre, del tutto infruttuosi per la moralità ed oggetto di eterne

discussioni e sottigliezze fra i dotti, e di sopraffazioni, da parte dei vincitori, contro quelli che la pensavano diversamente. L'angolo attorno al quale ruota tutta la speranza della nostra beatitudine è la fede in Cristo come conciliatore di Dio col mondo; le altre dottrine sono soltanto dei contrafforti che sostengono l'edificio principale. A questa dottrina era necessaria la concezione dell'indegnità della natura umana e della libera grazia di Dio e, comunque, la concezione che le colpe umane vengono riscattate da un merito estraneo.

Abbiamo già indicato i motivi principali che si fanno avanti in questi frammenti bernesi, a differenza da quello di Tubinga, della *Volksreligion*, sia nella storicizzazione del materiale ideale e nell'allontanamento dalla pura teorizzazione, onde non si parla piú di religione popolare in astratto, ma soltanto di religioni storiche, pur mantenendosi una definizione apriori della religione tipo, alla quale le religioni storiche, e particolarmente quella cristiana, sono riferite per giudicarne il maggior o minor grado di vicinanza; sia nella prevalenza accordata all'elemento razionale della religione, che è insieme lo strumento piú idoneo ad essere usato ora da Hegel nella sua polemica contro il cristianesimo. Qui Hegel è insieme kantiano e antikantiano: perché, mentre accetta da Kant l'universale primato della ragion pratica e il concetto di religione razionale, nega però che quest'ultima possa essere rappresentata dalla religione cristiana come Kant aveva affermato; e l'intenzione polemica contro Kant è chiaramente espressa dalla forma della domanda: "può la religione cristiana soddisfare le esigenze d'una religione popolare?" Inoltre, all'elemento razionale della religione si affianca l'elemento dell'ideale classico, che sarà sviluppato piú tardi nello *Unterschied*; anche quest'ultimo, però, si presenta soprattutto come esempio di libertà civile: l'elemento, quindi, che appare retrocedere dal primo piano degli interessi del giovane Hegel a differenza da Tubinga, è quello del sentimento, della religione come "affare del cuore" ecc. Una spiegazione delle ragioni di questo cambiamento di preferenze è parzialmente offerta dalla biografia spirituale di Hegel in questi anni, documentata soprattutto dall'epistolario, del quale dobbiamo occuparci contemporaneamente agli scritti, secondo l'ordine cronologico.

Il gruppo di lettere che affiancano i quattro testi che abbiamo esposti è costituito da quelle che vanno dal 24 dicembre 1794 al 26 gennaio 1795: due lettere di Hegel a Schelling intercalate da una risposta di quest'ultimo e una lettera di Hölderlin a Hegel. La lettera scritta da Hegel a Schelling il 24 dicembre del 1794[96] contiene fra l'altro un giudizio sulla scuola di Tubinga, di dove, dice Hegel, non uscirà niente di consistente fino a che non vi insegnerà un uomo della tempra di Reinhold o di Fichte, perché in nessun luogo il vecchio sistema si conserva piú fedelmente e continua a influire sui cervelli comuni, che però sono la maggioranza; inoltre Hegel dice di non aver avuto notizia di altre critiche oltre a quella di Storr, contro la filosofia kantiana della religione, il cui influsso, però, che ora è ancora silenzioso, verrà col tempo alla luce del giorno. La lettera termina con l'accenno al processo di Carrier, che avrebbe rivelato "tutta l'infamia dei robespierroti."

La lettera di Schelling del 6 gennaio 1795[97] risponde al primo dei punti toccati da Hegel e schernisce gli pseudokantiani di Tubinga, che hanno preso dal sistema kantiano qualche elemento per rafforzare la teologia. Ma, aggiunge Schelling, "la filosofia non è ancora alla fine. Kant ha dato i risultati; le premesse mancano ancora, e chi può capire i risultati senza le premesse?" "L'ultima volta che Fichte è venuto qui ha detto che bisognerebbe avere il genio d'un Socrate per penetrare in Kant; ed io lo trovo ogni giorno piú vero. Dobbiamo ancora far molta strada in filosofia! Kant ha spazzato via *tutto*," ma che cosa ne hanno capito i kantiani di Tubinga? "Io sono convinto che nella testa dei piú la vecchia superstizione non solo della religione positiva, ma anche della cosiddetta religione naturale si è di nuovo combinata con la lettera kantiana"; e appena essi "tirano la cordicella" della "prova morale," ecco apparire "il *deus ex machina*, l'essenza personale e individuale che siede nell'alto dei cieli!"

Hegel riscrive a Schelling alla fine di gennaio.[98] Dice di aver ripreso da qualche tempo lo studio di Kant, di non essere ben aggiornato sulle nuove interpretazioni, per es. di Reinhold, che però riguardano molto piú la filosofia teoretica che non quella pratica, che evidentemente piú lo interessa, e di presentirne soltanto, confusamente, lo scopo. Per quanto riguarda i filosofi di Tubinga,

osserva Hegel dimostrando un atteggiamento veramente concreto di giudizio, l'ortodossia non sarà scossa fino a che la sua professione sarà legata a vantaggi temporali e intessuta nell'intero dello Stato: interessi che operano anche quando non ci si rende conto di essi, e fanno sí che costoro si adattino a tutto ciò che li mantiene nell'andazzo usuale. Certo, sarebbe bello disturbarli il piú possibile, scacciarli a frustate da tutti gli angoli ove si annidano; ma d'altra parte fra i materiali che sottraggono al rogo kantiano per impedire l'incendio della dogmatica, essi portano a casa anche tizzoni accesi e cosí contribuiscono alla diffusione delle idee filosofiche. Però, aggiunge Hegel, anche Fichte ha la sua parte di responsabilità perché con la *Critica di ogni rivelazione* ha aperto porte e finestre agli abusi che mi descrivi: una volta accolti i suoi principi è difficile porre un limite e un argine alla logica teologica. Egli deduce dalla santità di Dio ciò che egli dovrebbe fare secondo la sua natura morale, e cosí reintroduce la vecchia maniera di dimostrazioni della dogmatica. Se avessi tempo cercherei di determinare fino a qual punto, dopo aver stabilito la fede morale, possiamo usare di nuovo l'idea di Dio cosí giustificata, per es. riguardo alla teleologia, e condurla dalla eticoteologia alla fisicoteologia. Questa mi pare esser la strada presa a proposito dell'idea di provvidenza, dei miracoli e, come in Fichte, della rivelazione. Se svilupperò questi temi li sottoporrò alla tua critica. Ma — aggiunge piú oltre, alla fine — non capisco bene una espressione della tua lettera, "essi sanno cosí bene maneggiarla [la prova morale] che ne risulta l'essenza individuale e personale." Credi tu che noi non arriviamo proprio cosí lontano? Ragione e libertà restano la nostra soluzione, e la Chiesa invisibile il nostro punto d'unione.

La lettera, come si vede, è molto importante perché illumina diversi lati della formazione hegeliana: atteggiamento verso Fichte, relativo disinteresse per la filosofia teoretica ed attitudine a cogliere le relazioni fra la speculazione e la vita reale. La frase che può prestarsi a diverse interpretazioni è quella domanda a Schelling "credi tu che noi non giungiamo cosí lontano?" In generale, vi si è vista una riluttanza, da parte di Hegel ad accettare il rifiuto schellingiano, di questi anni, d'un Dio personale, e cioè il panteismo di Schelling. Recentemente A. Massolo[99] ne ha dato un'interpretazione diversa: essa, collegandosi col rimprovero a Fichte d'aver aperto porte e finestre all'interpretazione religioso-ortodossa

di Kant, significherebbe approssimativamente il contrario, e cioè che, se si accetta Fichte, bisogna appunto arrivare ad ammettere un Dio personale. Quindi, implicitamente, nemmeno Hegel lo ammetterebbe. Ma — dobbiamo chiederci — che cosa vi sostituirebbe? Il panteismo no, perché non ve n'è traccia negli scritti di Berna, e poi perché nella sua replica Schelling, che conosceva le opinioni del suo amico gli dice, ironicamente, che non si sarebbe aspettata questa domanda da un conoscitore di Lessing (Schelling allude all'ultimo Lessing spinozista, rivelato da Jacobi)[100]; di ateismo non c'è da parlare, a stare ai testi; non resta che l'agnosticismo kantiano, e il problema della funzione etica dell'idea di Dio, e della legittimità di ritornare, per questa strada, alla giustificazione teleologico-naturale: in sostanza, il problema della *Critica del giudizio teleologico* che, anche se Hegel non aveva studiato, pure doveva conoscere almeno approssimativamente. Ma questi sono appunto i problemi che Hegel vorrebbe studiare "se ne avesse il tempo." Il problema pare, in sostanza, per Hegel, quello della possibilità di andare oltre il deismo: ma in quale direzione, egli stesso è forse il primo a non saperlo. Del resto, egli si occuperà della questione in uno schema di studio, come vedremo presto.

Prima di considerare il testo della *Vita di Gesú* ci restano ancora l'ultimo frammento della *Volksreligion*, uno schema sulla "prova morale" e due lettere, la risposta di Schelling e una replica di Hegel. Abbiamo seguito quest'ordine non per rispettare meticolosamente la tabella cronologica di Nohl (nel qual caso avremmo dovuto posporre anche la *reifere Fassung* del quarto frammento[101]), ma perché due fra questi testi di Hegel presentano entrambi il concetto di alienazione, e quindi è molto opportuno avvicinarli.

Il quinto frammento della *Volksreligion*, monco dell'inizio, collega l'idea della ricompensa delle buone opere, ai periodi di servitú civile. Una massa che abbia perduto la libertà civile, e viva in condizioni di oppressione, ha bisogno di consolazioni per la sua miseria, la sua fede in Dio e nell'immortalità ha bisogno di assicurazioni esteriori. Il libero repubblicano che sacrificava la sua vita per la patria, non chiedeva alcuna ricompensa; cosí, chi ha accettato come massima della sua ragione l'obbedienza alla natura, non pretende alcun risarcimento. Ma un popolo che, abbandonato da sé stesso e dagli altri, conduce una vita privata, non può avere da sé la fede in una vita futura, e abbisogna di assicurazioni della divi-

nità, e la sua fede può solo appoggiarsi ad un individuo che sia oggetto della sua ammirazione. Di qui anche l'aperto accoglimento del cristianesimo ai tempi della scomparsa della virtú pubblica di Roma. Di qui, se, dopo secoli, ritorna la capacità di idee (morali), la scomparsa della concezione dell'abiezione dell'uomo: "quella bellezza della natura umana che noi stessi trasponemmo in un individuo estraneo [*in das fremde Individuum hineinlegten*], [...] noi la riconosciamo di nuovo come opera nostra, ce la riappropriamo [*es uns wiederaneignen*]" e riconquistiamo stima per noi stessi. Nella vita privata, solo l'amore alla vita e alle sue comodità potevano essere il nostro piú alto interesse; ma quando nell'uomo ritornano le idee morali, quei beni perdono valore, e le costituzioni che garantiscono solo la vita e la proprietà non son piú ritenute le migliori. Il sistema della religione, che prende sempre il colore del tempo e della costituzione dello Stato, acquisterà ora un proprio vero ed autonomo valore.

Questo testo conferma ciò che abbiamo già detto a proposito del concetto hegeliano bernese di alienazione. Essa è eteronomia morale prodotta dalla schiavitú politica, mentre la riappropriazione è la riconquistata autonomia morale cui si affianca la libertà politica (riguardo all'alienazione, la schiavitú civile è espressamente detta causa dell'eteronomia, mentre riguardo alla riappropriazione il rapporto di condizionalità fra autonomia morale e libertà civile non è espresso, anzi è sull'elemento morale che cade l'accento). Ognuno vede, e noi l'osserveremo particolarmente nel seguito, quanto sia diverso questo concetto di alienazione da quello della maturità, e come il primo, a differenza del secondo, si colleghi, almeno parzialmente, alla problematica dell'illuminismo rivoluzionario: parzialmente, però, perché, come abbiamo già visto, la dimensione storica è mantenuta soltanto a proposito della civiltà antica e delle origini del cristianesimo, ma non a proposito delle specifiche condizioni della rivoluzione moderna: il che, a nostro avviso, spiega anche l'incertezza formale circa il momento della riappropriazione, se cioè sia la riconquista della moralità a causare quella della libertà civile o viceversa.

E ritorniamo ora alle lettere. Quella di Schelling, del 4 febbraio 1795 è molto importante,[102] perché questi, nell'accludervi il suo scritto *Sulla possibilità d'una forma della filosofia in generale*,[103] riassume brevemente all'amico le principali conclusioni alle quali è

pervenuto. Si tratta della seconda parte della lettera. Schelling risponde al quesito di Hegel circa il concetto d'un Dio personale, e dice che *anche* per lui i concetti ortodossi di Dio non hanno ormai piú valore: possiamo certamente spingerci oltre il Dio personale: Schelling è divenuto spinozista. E questo nel senso che, mentre per Spinoza il mondo, cioè l'oggetto, è tutto, per lui lo è l'io. La filosofia dogmatica parte dall'assoluto oggetto, o non-io, quella critica dall'io assoluto: la prima strada porta a Spinoza, la seconda a Kant. La filosofia deve partire dall'incondizionato, ma deve determinare se esso risiede nell'io o nel non-io. Per Schelling il principio supremo è l'io puro e assoluto, non condizionato dagli oggetti e posto dalla libertà. L'io assoluto racchiude una sfera di realtà assoluta nella quale si formano sfere finite che nascono dalla limitazione della sfera assoluta per mezzo d'un oggetto: e sono le sfere teoretiche del condizionato. Noi dobbiamo superarle, uscire dalla sfera del finito e penetrare in quella dell'infinito, ossia della filosofia pratica, la quale può fare ciò che la ragione teoretica non poteva, ossia introdurci nel mondo del sovrasensibile dove noi non possiamo trovare altro che il nostro stesso io assoluto. Dio non è altro che l'io assoluto. La personalità nasce con l'unità della coscienza, ma la coscienza non è possibile senza oggetto; per Dio, invece, cioè per l'io assoluto, non c'è alcun oggetto, perché altrimenti cesserebbe d'esser assoluto. Perciò non c'è alcun Dio personale, e il nostro piú alto sforzo dev'esser la distruzione della nostra personalità, e il passaggio nella sfera assoluta dell'essere che però è eternamente impossibile; perciò è possibile solo una pratica approssimazione all'assoluto, onde l'immortalità.

È comprensibile come il giovane Hegel occupato in questo momento proprio dal problema d'uno sviluppo dei risultati della *Ragion pratica*, rimanesse colpito dalla decisa presa di posizione schellingiana, e leggesse attentamente l'opuscolo che il suo amico gli inviava. D'altra parte, pure fra gli elogi, la sua risposta del 16 aprile 1795[104] non può non far intravvedere qualche riserva: sappiamo che Hegel non è affatto convinto degli sviluppi fichtiani della filosofia trascendentale, che Schelling conduce ora alle conseguenze ultime e piú coerenti in senso teoretico, ma in una direzione che rischia di perdere definitivamente qualsiasi efficacia su quella pratica determinata che è sempre negata ed elusa dai punti di vista dell'assoluto. Hegel risponde a Schelling che ammira il suo sforzo

che certamente porterà ad un "compimento della scienza"; dal sistema di Kant e dal suo piú alto compimento egli si attende una rivoluzione, in Germania, che partirà dai principi attuali perché essi siano applicati a tutta la scienza. Che Hegel pensi soprattutto a un'applicazione alle scienze morali, e anche politiche, è indicato dal seguito, alquanto limitativo riguardo agli elogi precedenti: sussisterà ancora, dice Hegel, una filosofia "esoterica," e l'idea di Dio come io assoluto ne farà parte. Ed è legittimo supporre che Hegel pensi soprattutto, nel dir questo, che l'assoluto panteismo soggettivistico è una teoria che mai potrà far da principio ad una *Volksreligion*.

Ma proseguiamo: Hegel dice poi di aver già avuto presentimenti simili a quelli di Schelling nello studiare i postulati della ragion pratica. Di tali studi, precedenti a questa lettera, non ci resta nulla, ma possediamo un frammento (Nohl, *Anhang* 4) posteriore, su questo problema, dove appunto vien citato l'opuscolo di Schelling, e noi ce ne occuperemo presto. Pure, che l'interesse di Hegel finisca sempre col rivolgersi ad una funzionalizzazione pratico-storica dei problemi teorici della morale, è confermato dal passaggio seguente: "si sarà presi dalle vertigini," dice Hegel, "per quest'altezza della filosofia a cui l'uomo viene elevato. Ma perché si è aspettato tanto a fare la giusta stima della dignità dell'uomo, a riconoscere il suo potere di libertà, che lo pone alla pari degli spiriti? Credo che non ci sia miglior segno del tempo che questo, che l'umanità si presenti a sé stessa come tanto degna di rispetto; è una prova che il nembo attorno ai capi, agli oppressori ed agli dei della terra dilegua. I filosofi trovano questa dignità, i popoli impareranno a sentirla, e a non ricercare i loro diritti che son gettati giú nella polvere ma a riprenderseli, a riappropriarseli [*sich aneignen*]. Religione e politica hanno giocato sotto la stessa coperta; quella ha insegnato ciò che il despotismo voleva, il disprezzo del genere umano, la sua incapacità a un qualsiasi bene, ad essere qualcosa per sé stesso. Con l'espansione delle idee di come qualcosa *deve* essere, scomparirà l'indolenza della gente comune di prender continuamente tutto come è. Questa vivente forza delle idee — qualunque limitazione possano ancora avere in sé — come quella della patria, della sua costituzione ecc., eleverà gli animi, ed essi impareranno a sacrificarsi per esse, mentre attualmente lo spirito

della costituzione ha fatto lega con l'egoismo, e su di esso ha fondato il suo regno."[105]

L'importanza di questo testo è, per noi, nel fatto che esso conferma letteralmente la nostra interpretazione del rapporto fra il concetto bernese di alienazione e quello successivo e definitivo, sul quale si strutturerà la dialettica hegeliana. Che Hegel concepisca a Berna l'alienazione-riappropriazione alla maniera degli illuministi è testimoniato dall'accettazione, subito dopo, d'una prospettiva deontologica: *wie etwas sein soll* (il *soll* è sottolineato da Hegel). A Francoforte Hegel inizierà la sua critica del deontologismo, la sua esclusione del *dover essere* in favore della considerazione *di ciò che è*[106] e contemporaneamente l'alienazione incomincerà a significare un movimento necessario in seno all'intero. Non si tratterà, allora, piú di un asservimento da eliminare, ma di un'esperienza da vivere e oltrepassare, di una dilacerazione da soffrire e sanare, di una particolarizzazione da affrontare in vista della riconquista dell'unità organica. Movimento concluso entro un ambito, fuori del quale non può esservi nulla perché è l'ambito della totalità, che esclude qualsiasi *tendere verso*, qualsiasi slancio verso una méta che non sia interna a "ciò che è," cioè al tutto. Anche Spinoza, come è noto, aveva escluso le "cause finali."

Quanto al *Sollen* kantiano, Hegel non esita in questo momento ad accettarlo. Ciò che costituisce per lui, ora, un problema piú difficile è la fondazione e l'utilizzazione dei postulati della ragion pratica. Il terzo schema della raccolta del Nohl (*Anhang* 3, pp. 361-62) affronta appunto questa questione. L'idea trascendentale di Dio, come essenza realissima, dice Hegel, se anche la ragione speculativa potesse provarne la realtà e l'esistenza, o giustificare una fede in essa, sarebbe sempre qualcosa di non conosciuto, e non potrebbe esser determinata ove non si ricorresse al concetto d'uno scopo del mondo. Ma poiché un tal tentativo fallisce, solo la ragion pratica può fondare una fede in Dio. Segue uno schema in cui Hegel cerca di articolare il problema della libertà tenendo conto dell'etica schellingiana e fichtiana. Il frammento dà, in sostanza, una risposta negativa alla domanda formulata a Schelling: non possiamo spingerci oltre la giustificazione etica di Dio, quindi, partendo da Kant, non possiamo giungere a una restituzione dell'ortodossia né attraverso il teleologismo né in altre maniere.

In conclusione, la portata dell'esperienza hegeliana di questo

scambio intellettuale con Schelling, non può ancora apparire nei testi di questo momento, perché Hegel si mantiene molto cauto nell'accettare le istanze del suo amico. Pure, essa è decisiva, nel senso che gli suggerisce, in generale, quell'esigenza di una *totalità organica*, che dominerà il pensiero hegeliano di Francoforte. Però, è anche vero che Hegel, nell'accettarla, si distaccherà immediatamente dal suo amico quanto al problema dell'*articolazione* della totalità stessa. In questo senso hanno una parte di ragione gli studiosi che negano l'influenza di Schelling su Hegel, a patto che non dimentichino, tuttavia, la cosa piú importante, e cioè, appunto, la generale suggestione dell'istanza della totalità (per quanto essa si presenti nel giovane Schelling in senso ancora fichtiano, e cioè nel senso d'un assoluto soggettivismo) la quale contribuisce in massima misura, comunque, a spiegare quella conversione francofortese di Hegel alla metafisica, che altrimenti resterebbe un mistero: conversione alla metafisica idealistica in cui risiede, come vedremo, il vero senso di quello che, molto impropriamente, è stato chiamato il "panteismo mistico" di Hegel.

4. *La* Vita di Gesú

Una notevole influenza del pensiero di Schelling nei testi bernesi di Hegel è invece riconoscibile all'inizio della *Vita di Gesú*, scritta da Hegel fra il 9 maggio e il 24 luglio 1795. "La ragion pura, che oltrepassa ogni limite, è la divinità stessa." E non solo per l'identificazione di ragione e divinità, ma anche per il motivo del "superare ogni limite," essenziale agli scritti schellingiani del tempo e presente anche nella lettera che conosciamo. Secondo ragione, prosegue Hegel, è ordinato il piano del mondo, ed essa insegna all'uomo a riconoscere lo scopo assoluto della sua vita. Spesso essa fu oscurata da tenebre, ma mai completamente si estinse, e ne rimase sempre una debole luce. Anche senza la citazione di Hegel riconosceremmo, in questo travestimento, quel Prologo giovanneo che ben diversamente condizionerà la speculazione hegeliana di Francoforte. Per ora, il Logos è la ragione. Ma l'accenno schellingiano dell'inizio non è destinato a venir ripreso.

L'Asveld ha compiuto, invece, una ricognizione puntuale delle piú notevoli traduzioni kantiane dei vangeli, presenti nel testo he-

geliano; ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi per ogni sua pagina. Giovanni il Battista insegna agli uomini a non considerare la loro dignità come proveniente dal di fuori, ed a riceverla in sé stessi. Le tentazioni di Satana, cui Gesú è sottoposto nel deserto prima dell'inizio della sua vita pubblica, diventano un pensiero che si affaccia alla mente di Cristo, e che egli respinge risoluto a restar fedele "all'eterna legge interiore della moralità."[107] Nel colloquio di Gesú con Nicodemo, la frase evangelica: "Ciò che è nato dalla carne è carne, ciò che è nato dallo spirito è spirito," (*Jo.*, III, 6) è interpretata cosí: l'uomo non è un essere esclusivamente sensibile e condizionato dagli impulsi naturali; in lui abita una scintilla divina, che è la ragione; ed è ancora la ragione la forza che si rivela irresistibilmente all'uomo, ma la cui maniera di dominio sui sensi ci è sconosciuta, come "il vento che spira dove vuole, e che tu non sai donde venga e dove vada." Al proposito, noteremo come la traduzione kantiana dei termini evangelici colpisca piú dal punto di vista della forma, per l'uso di espressioni anacronistiche, di formule kantiane, ecc., che non da quello della sostanza. Chi confronti il testo hegeliano con quello evangelico deve riconoscere che lo spirito d'interiorità morale che anima l'etica cristiana e quella kantiana è colto da Hegel con indiscutibile acutezza, anche se, talvolta, con qualche inevitabile speciosità. L'avvicinamento sostanziale della morale evangelica a quella kantiana è cosa, insomma, che può scandalizzare soltanto il lettore rigorosamente ortodosso, abituato a sottrarre la lettera dei vangeli dall'ambito delle espressioni umane, ed a proiettarne l'origine nella sfera del soprannaturale. Cosí, non si può dar torto a Hegel quando traduce il discorso di Gesú alla samaritana: "Verrà il tempo in cui non adorerete il Padre né in questo monte né in Gerusalemme [...] perché Dio è spirito, perciò conviene che quelli che l'adorano lo adorino in spirito e verità" (*Jo.*, IV, 21 e 24) quasi letteralmente, aggiungendovi: "perché gli son graditi solo quelli nel cui spirito regna la sola ragione, e la legge etica che ne è il coronamento"; né per la lunga parafrasi del discorso sulla montagna, sul quale ritornerà nello *Spirito del cristianesimo* (a parte la svista di porre sulla bocca di Gesú la raccomandazione di non strombazzare le elemosine nelle strade e... sui giornali); mentre alquanto forzata è invece quella del *Pater noster* ("venga il tuo regno, nel quale tutti gli esseri ragionevoli faranno della legge l'unica regola delle

loro azioni, e ad essa si sottomettano tutte le inclinazioni e la stessa voce della natura," ecc.), che sarà anch'esso ripreso a Francoforte.

E finalmente ecco l'imperativo categorico: "Agite secondo una massima tale che possiate volere che essa valga come legge generale fra gli uomini, anche per voi. Questa è la legge fondamentale dell'eticità, il contenuto di ogni legislazione e dei libri sacri di tutti i popoli."[108] Altrove troviamo il "tribunale della ragione" ed il "rispetto per la legge," e piú oltre: "Se considerate i vostri statuti ecclesiastici e i vostri comandamenti positivi come leggi supreme date all'uomo, voi misconoscete la dignità di esso e il potere che è in lui di trarre da sé stesso il concetto della divinità e la conoscenza della sua volontà"[109]; e ancora: "io sottopongo il mio insegnamento alla critica della ragione universale."[110] Cosí, a proposito della parabola del seminatore, la semenza è "la conoscenza della legge etica" e, nel discorso contro i farisei (*Luc.*, XII, 10) lo Spirito santo, contro il quale chi bestemmia non verrà perdonato è "lo Spirito santo della virtú stessa." Il discorso nel tempio ai farisei (*Jo.*, VIII, 23, 24), "voi siete di questo mondo, io non lo sono; perciò voi morrete nei vostri peccati, se non credete in me" diventa "voi siete schiavi, perché siete sotto il giogo d'una legge che vi è imposta dal di fuori e perciò non ha il potere di strapparvi, per mezzo del rispetto di voi stessi, alla servitú delle vostre inclinazioni"[111]: e poco oltre Gesú ripete addirittura una frase del *Nathan* di Lessing ("come tutti gli alberi non possono avere la stessa scorza...")[112] La dichiarazione di Cristo di non essere venuto a mettere la pace nel mondo, ma la guerra (*Luc.*, XIII, 49 sgg.) è cosí tradotta da Hegel: "credete che vi abbia invitati a un tranquillo godimento della vita? che il destino che chiedo e che attendo per me sia un avvenire felice esente da affanni? No, la persecuzione sarà la mia ricompensa, cosí come la vostra! Dissenso e disputa saranno la conseguenza delle mie dottrine. Questa lotta fra vizio e virtú, tra l'attaccamento alle opinioni e agli usi tradizionali della fede, che sono stati stabiliti nelle teste e nei cuori degli uomini da una qualsiasi autorità, e il ritorno al rinnovato servizio della ragione restaurata nei suoi diritti, questo conflitto dividerà amici e famiglie. Questa lotta farà onore alla parte migliore dell'umanità."[113] La celebre frase "il regno di Dio è dentro di voi" vien cosí proseguita da Hegel: "non sperate di vedere il regno di Dio realizzato in una splendida unione esteriore degli uomini, sotto la

forma esteriore d'uno Stato, in una società qualunque, sotto le leggi pubbliche d'una chiesa."[114] Cosí, a conclusione dell'episodio del giovane ricco (già discusso da Hegel nei frammenti della *Volksreligion*), mentre i discepoli in Luca, XVIII, 26, chiedono a Gesú: "Chi dunque può esser salvato?" e Gesú risponde: "Ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio," Hegel parafrasa: "Come si potrà sperare che questa tendenza della natura umana [l'amore della ricchezza] non renda impossibile di essere virtuoso?" E Gesú: "La contraddizione di queste tendenze è soppressa per il fatto che Dio ha dato ad una di esse un peculiare potere legislativo, che comanda il dovere, le ha concesso di raggiungere la prevalenza sulle altre ed anche la forza per riuscirvi..."[115] E finalmente, piú oltre, in Hegel, Gesú raccomanda ai suoi discepoli di evitare "lo spirito di fanatismo" e "lo spirito di setta," di essere vigilanti e di non lasciarsi prendere da un sentimento che si basi "su un attaccamento a formule religiose, su un culto verbale e sull'osservazione meticolosa delle cerimonie di non importa quale chiesa."[116]

Ma questi esempi, abbiamo detto, potrebbero moltiplicarsi per ogni pagina della *Vita di Gesú*. Eppure noi crediamo che una loro registrazione non sia affatto la cosa piú importante, e non esaurisca il compito del critico. L'autentica umanizzazione della figura di Cristo, che elimina dal racconto i miracoli e la resurrezione, che riduce il sudor di sangue, nel Getsemani, ad un sudore naturale, e presenta un Gesú che, inquieto, va da una parte all'altra e sveglia i discepoli quando si addormentano, e che riesce a dare una rappresentazione veramente commovente ed umana della passione nello spazio di poche pagine di contenuta potenza drammatica, questa umanizzazione è certamente qualcosa di piú d'una interpretazione arbitraria: essa è la testimonianza di un'esperienza seriamente vissuta dal giovane filosofo, che mentre, da un lato, ha compreso la profonda affinità che apparenta l'etica di Cristo a quella kantiana, sotto il segno comune dell'interiorità, dall'altro cura di epurare le narrazioni evangeliche da tutti quegli elementi che, per lui, fanno il carattere deteriore o "positivo" d'una religione. Ma l'osservazione forse piú importante, da non dimenticare riguardo al *Leben Jesu*, è la totale assenza di misticismo. Precisamente a un anno di distanza dalla conclusione di quest'opera Hegel invierà invece a Hölderlin quel carme *Eleusis* nel quale non è possibile non registrare forti componenti romantiche e mistiche. Hegel quindi,

che è riuscito a resistere alla suggestione dei vangeli, sembra secondare l'andamento naturale delle sue esperienze, onde gli elementi romantici gli vengono ispirati proprio dal neoclassicismo, e ci offre il primo documento del suo cosiddetto "misticismo" in una rievocazione del mondo classico.

Per ora, infatti, constatiamo che le due principali influenze culturali alle quali è sottoposto, si dividono abbastanza equilibratamente il campo dei suoi interessi: l'illuminismo e l'etica kantiana occupano la sfera dei fondamenti, dell'universalità formale dei principi; mentre il protoromanticismo, l'organicismo statuale ed il neoclassicismo quella dei contenuti determinati (il dar forma classica a contenuti protoromantici è la caratteristica che accomuna Hegel a molti grandi rappresentanti dell'epoca, Schiller, il primo Goethe, Hölderlin, e, potremmo aggiungere, anche il nostro Foscolo). Ma il "misticismo," non sentimentale ma *speculativo*, (correzione necessaria alla tesi diltheyana, dovuta, come sappiamo a Della Volpe), e derivato, come vedremo, non da un'esperienza religiosa, bensí dall'accettazione, dopo lunghe riflessioni, di quella metafisica della totalità che gli è ispirata, attraverso Schelling, dagli stessi sviluppi dell'idealismo postkantiano, non potrà limitarsi, allora, alla sfera dei contenuti, ma dovrà investire il dominio dei principi, delle categorie, degli organi di conoscenza e di sistematizzazione. Onde, a Francoforte, il nuovo orientamento coprirà tutta la sfera degli interessi hegeliani, derivandone sia una reinterpretazione della figura di Cristo e dei vangeli, sotto la predominante influenza di Giovanni, sia l'inizio di quella critica contro l'etica kantiana che, in sostanza, segnerà la rottura di Hegel con la sua esperienza illuministica, ed a cui seguiranno le critiche al contrattualismo, alla *Reflexionsphilosophie* e, soprattutto, al *Sollen*. Noi non mancheremo di seguire questo sviluppo. Per ora dobbiamo ritornare allo Hegel di Berna per studiare il maggior testo di questo periodo, la *Positivität der cristlichen Religion*.

5. *La* Positività della religione cristiana

Il testo inizia con un accenno alla difficoltà d'un lavoro dedicato alla religione cristiana, ai diversi punti di vista, illuministico o ortodosso, dai quali esso può esser condotto, ed alla dubbia ac-

coglienza che esso potrà incontrare. Inopportuna qualsiasi preliminare professione di fede. Comunque, la mira e l'essenza d'una vera religione è l'umana moralità, e tutti gli elementi della religione cristiana devono essere quindi giudicati secondo la loro maggiore o minore approssimazione a questo scopo. Senza altri preamboli Hegel entra quindi in argomento. Gli ebrei derivavano la loro legislazione dalla suprema saggezza di Dio, e il loro spirito era schiacciato da un grave peso di particolari ordinanze che ne regolavano tutta la vita. Il loro culto era compresso in morte formule, e allo spirito ebraico, nella mortificazione per la soggezione dello Stato ad un potere estraneo, non era lasciato altro orgoglio che il vanto della servile obbedienza alle leggi. Non mancavano però spiriti piú liberi e piú coltivati come gli esseni e Giovanni il Battista.

Noi ritorneremo su questi giudizi di Hegel sulla civiltà ebraica: ci basti, per ora, notare che questa è una delle poche volte in cui il giovane Hegel curi di aggiungere alla rappresentazione della vita ebraica come una squallida condizione di schiavitú morale, una proposizione limitativa.

Gesú era libero dai vizi della sua epoca e del suo popolo, l'inerzia e l'orgoglio. Richiamò i principi morali e considerò il culto esteriore come una massa di espedienti elusivi, per sostituire, all'obbedienza alla legge morale, l'osservanza di precetti materiali e di fittizie cerimonie. Creò una piú intima associazione di uomini che lo aiutassero ad estendere la sua influenza a tutto il popolo. Ma la sua dottrina, che richiedeva sacrifici, non poté far breccia nell'ambiente, ed egli vide il completo fallimento del suo tentativo d'introdurvi il rispetto della legge etica. Gesú era quindi il maestro d'una pura religione morale, non d'una religione positiva. I miracoli e altri mezzi simili, i concetti del Messia, delle malattie come influenze di cattivi spiriti ecc. potevano esser usati solo in quanto avessero attinenza alla morale e servissero a rendere piú accessibile la pura dottrina. Pure, la religione da lui predicata divenne una religione positiva. Scopo del lavoro di Hegel è di chiarire le ragioni di tale trasformazione.

Una setta, riprende Hegel, presuppone alcune differenze di idee o opinioni da quelle prevalenti o credute dagli altri. Setta *filosofica* è quella le cui dottrine riguardano ciò che è obbligatorio e virtuoso per l'essere umano, e la corrispondente concezione di Dio: e con tutto ciò si connette, eventualmente, la credenza nella salvezza

e nella dannazione. Suo opposto è una setta *positiva*, per la quale i principi etici ed i prodotti dell'immaginazione nazionale sono qualcosa di sospetto, che dà a dottrine positive il valore di principi ed è intollerante delle credenze diverse. C'è un terzo genere intermedio di setta, che accetta il principio positivo della fede in Dio e dell'obbedienza alla sua volontà, ma ritiene essenziali ad esse i comandamenti di virtú e non le pratiche esteriori. L'insegnamento di Gesú era proprio di questo tipo, e poneva nella rettitudine la condizione del favore di Dio. Egli però doveva porsi come un esempio di virtú, ed anche doveva parlare molto di sé e presentare il suo insegnamento come divino, perché solo cosí poteva attirarsi l'attenzione degli ebrei, abituati soltanto a quegli argomenti che potevano ricavare dai libri sacri e dai comandamenti autoritari. Ma quest'insegnamento essi erano disposti a riceverlo solo da un Messia; e quindi Gesú non poté opporsi a che alcuni lo ritenessero tale e altri lo ascoltassero solo per l'eventualità che realmente lo fosse. Tale fatto rese importanti anche gli avvenimenti della vita di Gesú e specialmente le circostanze della sua morte.

Anche i miracoli contribuirono decisamente alla positivizzazione del cristianesimo. Riguardo ad essi, dice Hegel, è inutile chiedersi se fossero o no realmente tali, visto che tali erano creduti: a noi importa, insomma, molto piú la funzione storica che tali fatti assunsero, che non il loro reale carattere soprannaturale. Cosí, quantunque Gesú non chiedesse fede a cagione di tali fatti, ma piuttosto per la sua predicazione etica, pure questi fatti divennero l'effettivo fondamento della fede di tutti quelli che credettero in lui, e questa si trovò quindi ad essere basata sull'autorità. In un primo momento, tuttavia, dall'autorità si ricavarono, almeno, i principi etici; ma piú tardi anche i cristiani fecero consistere l'essenza della religione nelle pratiche esteriori e nel "culto labiale," ed il cristianesimo divenne completamente una religione "storica," basata cioè su fatti e non su principi. Non a cagione delle virtú si venerava il maestro, ma a cagione del maestro la virtú che egli predicava: la ragione non era piú libera, ma schiava.

I discepoli di Gesú erano onesti, umili e costanti, ma abituati ad una ristretta sfera di attività. Essi allargarono alquanto il loro orizzonte mentale, ma non oltre i pregiudizi ebraici. Avevano fondato la convinzione sull'insegnamento di Gesú e sulla loro consuetudine con lui, e la loro ambizione era solo di conservare e trasmet-

tere fedelmente le dottrine apprese dal suo labbro. Per opera loro, il carattere positivo della religione cristiana fu del tutto compiuto. E dopo aver ripreso il paragone con i discepoli di Socrate, Hegel, a proposito del loro numero stabilito e non libero, osserva come anche questo abbia contribuito alla gerarchizzazione all'interno della comunità.

Di qui passa a chiedersi quale significato debba essere attribuito all'ordine dato da Gesú ai discepoli "dopo la sua resurrezione" (accettata quindi, come i miracoli, in quanto creduta tale) di predicare il suo nome. Hegel contrappone il racconto di Marco (XVI, 15-18) che caratterizza il maestro d'una religione positiva, sia all'addio ai discepoli durante l'ultima cena, che caratterizza invece il "maestro di virtú" (secondo il testo evangelico dovrebbe trattarsi del racconto di Giovanni, ma Hegel non lo specifica), sia ad un luogo di Matteo (VII, 22) in cui proprio gli stessi segni che, secondo Marco, avrebbero caratterizzato i discepoli (parlare nuove lingue, esser immuni dal veleno ecc.) erano stati giudicati da Cristo insufficienti per la salvezza: anche qui, Matteo presenta "il maestro di virtú," mentre Marco il "maestro d'una religione positiva." Queste le cause onde la ragione fu resa una facoltà meramente recettiva e non piú legislatrice: il fare di qualsiasi insegnamento di Gesú o dei discepoli un oggetto di riverenza non in quanto insegnamento del bene, ma in quanto corrispondente alla volontà di Dio e legato con la salvezza e la dannazione. In una parola, e nonostante la contraddizione dei termini, il fare del cristianesimo una "dottrina positiva sulla virtú.".

La prima conseguenza della positivizzazione del cristianesimo fu che esso non poté mantenere le sue caratteristiche, appropriate ad una piccola società, quando piú largamente si diffuse fino a coprire tutto l'ambito dello Stato romano. Anzitutto il legame di fratellanza fra i fedeli, che escludeva i non appartenenti alla setta positiva, faceva sí che chiunque vi si associasse, si alienasse per ciò stesso da tutti i legami precedenti. Ma appunto questa separazione, possibile in una piccola comunità, diveniva contraddittoria in una comunità in grande, con le conseguenze che Hegel analizzerà piú oltre. Cosí pure la prima comunanza di beni, possibile nella piccola setta di non possidenti, diventava un serio problema quando questa incominciò ad accogliere nel suo seno anche coloro che nella proprietà e negli interessi ad essa collegati avevano im-

pegnato tutta la loro attività. Quindi questo principio fu abbandonato, e sostituito con quello delle libere offerte alla borsa comune, il che serviva ad arricchire i capi della comunità, le chiese, i monasteri ecc., e ad incoraggiare la pigrizia e l'accattonaggio, sí che il mendicante si trovò ad essere preferito "all'industrioso operaio."

Anche il primitivo concetto di uguaglianza, con l'espansione del cristianesimo, finí con l'essere sostituito da quello dell'uguaglianza nell'altra vita e agli occhi di Dio. Provi l'ingenuo che in chiesa ha ascoltato una predica sull'uguaglianza ad avvicinarsi, all'uscita, ai signori e alle signore della piccola nobiltà, con la speranza di trovare in loro fratelli ed amici, e capirà dai loro sorrisi sprezzanti come quei principi non siano da prendersi alla lettera e soltanto in cielo possano trovare una vera applicazione. Cosí pure atti simbolici, come la divisione del pane e del vino con i discepoli durante l'ultima cena, e l'invito a rinnovare quel gesto in memoria del maestro, divennero un ordine letterale ed una pratica mistica, un surrogato delle feste sacrificali romane ed ebraiche. Infine, l'ultima caratteristica del cristianesimo divenuto positivo fu lo zelo per l'espansione e il proselitismo, e quindi l'intolleranza, che invece è incompatibile con quella religione di virtú che fa rispondere a Nathan, rivolto al fratello laico che gli aveva detto: "Tu sei cristiano, non ci fu mai un cristiano migliore di te": "Ciò che fa di me, per te, un cristiano, fa di te, per me, un ebreo." E appunto sulla tolleranza si chiude questa prima parte dello scritto.[117]

Nella seconda parte Hegel s'impegna in un'analisi dettagliata dei rapporti fra Chiesa e Stato, condotta da un punto di vista contrattualistico. Ispiratori di Hegel sono Kant, Lessing e soprattutto, per questa parte, Mendelssohn, ma in un certo senso anche Rousseau, per quanto riguarda la struttura del contratto in generale. Soltanto, mentre questi autori non avevano parlato di un "contratto ecclesiastico," cioè della nascita per contratto della società ecclesiastica, e Mendelssohn si era limitato soltanto ad escluderne la possibilità, Hegel affronta l'argomento in tutte le sue determinazioni particolari, partendo, al contrario proprio dall'ipotesi di una spiegazione contrattualistica del formarsi della Chiesa, per dedurne tutte le interne contraddizioni. La cosa potrà sembrare strana, e si potrà obiettare che Hegel, per il formarsi della Chiesa, potrebbe anche assumere una spiegazione diversa, risparmiandosi

cosí tutta la fatica di disfare ciò che ha posto all'inizio; ma il fatto è che Hegel parte piuttosto dalla constatazione che la Chiesa, e qui si tratta della Chiesa cristiana, non è rimasta nei limiti d'una piccola società, che essa è cresciuta fino a coprire tutto l'ambito dello Stato, fino a identificarsi con esso; e inoltre, che essa ha preteso e ottenuto dallo Stato che questo mettesse a disposizione di lei tutto l'apparato delle sue istituzioni coattive, a cominciare dalla sottrazione dei diritti civili a quelli che uscissero dalla Chiesa dominante o di Stato. Tutto questo, sembra dire Hegel, impedisce che si possa spiegare l'origine della società ecclesiastica, e il configurarsi delle sue relazioni con i singoli, da un punto di vista diverso da quello che assumiamo (almeno in generale) per spiegare l'origine dello Stato ed il modo di riferirsi del singolo ad esso; diverso punto di vista che poi non potrebbe essere se non quello della libera partecipazione, dell'adesione fondata sulle convinzioni e fino a che queste convinzioni non vengano mutate: un modo di partecipazione, però, che è del tutto escluso dalla teoria e dalla prassi cattolica e che, ammesso in teoria dalle chiese protestanti, finisce col non essere, da queste, tradotto in pratica. Le contraddizioni del "contratto ecclesiastico" finiscono quindi con l'apparire, da un lato, come contraddizioni interne della società ecclesiastica, che si comporta come Stato non avendone il diritto, e non vuol comportarsi come soltanto dovrebbe, e cioè come società fondata sulla libera adesione; e, dall'altro, come contrasto inevitabile fra le due società, statale ed ecclesiastica, la prima delle quali, in realtà, finisce sempre col soccombere alla seconda.

Ma seguiamo Hegel. In una costituzione civile, egli dice, vengono trattati quei doveri che nascono dal diritto d'un altro, il quale dev'essere, a sua volta, giustificato. La giustizia, invece, consiste nel rispettare i diritti altrui perché questo è un dovere, e non perché lo Stato ci costringe a farlo.

Ci sono però anche doveri che non nascono dal diritto altrui, e sono quelli che io mi impongo liberamente coll'entrare in una società il cui scopo non sia contrario a quello dello Stato, ed alla quale io concedo diritti diversi da quelli che lo Stato ha su di me, come quelli di giudicare la mia coscienza, di ricevere la confessione delle mie mancanze ecc. Lo Stato non può far leggi per promuovere la moralità dei cittadini; pure, esso ha interesse a che i cittadini siano anche moralmente buoni; quindi esso può permettere

le istituzioni che si rivolgono a questo scopo, e fra queste istituzioni la piú importante è la religione.

Ottenere ciò che è impossibile allo Stato, cioè che gli uomini agiscano per il rispetto del dovere, ciò hanno tentato sempre in grande o piccola misura gli uomini migliori, e questo tentò anche Gesú con un popolo in cui la cosa era tanto piú difficile in quanto esso pensava di adempiere i doveri morali con la semplice osservanza della legalità esteriore. I primi cristiani costituivano una società fondata sulla fede comune e i cui membri s'incoraggiavano e rafforzavano scambievolmente nel progresso verso il bene, riversavano il loro pentimento e le loro confessioni in seno alla comunità, promettendo ad essa obbedienza: accettavano, pertanto, doveri verso di essa e le riconoscevano diritti su sé stessi: onde il maggiore o minor grado di pietà venne misurato secondo il grado di adesione ed obbedienza alla società. E trattandosi di una setta positiva e non filosofica, l'aderente accettò questo dovere di obbedienza alla società non perché i suoi comandi fossero giusti, ma solo perché erano i suoi comandi; accettava il dovere di ritenere qualcosa come vero perché la società gli ordinava di crederlo, rinunciando al diritto di cambiare opinione. E per la determinazione di ciò che dovesse esser creduto egli accettava, "proprio come nel contratto sociale, il dovere di sottomettere il proprio arbitrio alla maggioranza dei voti, alla volontà generale." "Vien paura," soggiunge Hegel, "a pensarsi in una simile condizione!," tanto piú in quanto si tratta di accettare credenze del tutto diverse da quelle della maggior parte degli uomini. Ne derivò tutto un sistema di premi e di punizioni del tutto diverso da quello dello Stato, e talvolta anche contrastante con questo, nel caso che il credente contravvenisse alle leggi statali per agire nello spirito della setta.

Ma lo scopo di raggiungere la moralità con questi mezzi può essere ottenuto solo in una società limitata, non piú quando questa si è diffusa fino a coprire tutto l'ambito dello Stato, e per di piú d'uno Stato in condizioni di estrema decadenza, come avvenne appunto quando il cristianesimo si diffuse in tutto lo Stato romano. Allora la comunità perdé anzitutto il diritto di scegliere i suoi pastori, che vennero nominati dall'alto; furono preposti confessori pubblici, e la confessione divenne un obbligo, ed anche i pensieri furono considerati oggetto della legislazione ecclesiastica. Ora, come non si può negare ad una società il diritto di escludere

coloro che non si sottomettono ad essa, cosí anche la Chiesa ha il diritto di escludere quelli che non accettano le sue leggi. Ma poiché la Chiesa è ormai divenuta uno Stato, e questo Stato ha l'ambito di tutto lo Stato civile, cosí, con l'esclusione dallo Stato spirituale, un uomo perderà anche i diritti civili. Quindi la Chiesa viene a configurarsi appunto come una società contrattualistica, in cui il singolo sottomette il suo arbitrio alla volontà generale espressa a maggioranza di voti. Concili e sinodi assumono in questa società il potere legislativo, vescovi e concistori quello esecutivo. Fino a che l'ingresso in questa società e l'uscita da essa fossero lasciati all'arbitrio del singolo, si tratterebbe pur sempre d'un diritto ecclesiastico puro, non contraddittorio col diritto naturale dei singoli; ma la Chiesa non si accontenta di questo diritto, essa si lega sempre piú con lo Stato, e da ciò deriva un diritto ecclesiastico misto, sí che, d'altra parte, in pochi Stati il diritto civile stesso è rimasto puro. Ne derivano due fonti di diritto e di autorità che sono pertanto inconciliabili; e ove i due diritti vengano in collisione è sempre lo Stato a dover cedere.

Le leggi civili custodiscono la sicurezza della persona e della proprietà di ciascun cittadino, senza riguardo alle opinioni religiose; ma i membri dello Stato sono riuniti in una Chiesa, e questa ha diritto di escludere quelli che non obbediscono alle sue leggi, e poiché essa abbraccia l'intero Stato, lo esclude anche dai diritti civili (si noti che il ragionamento appare vizioso a noi, oggi, perché nella maggioranza degli Stati moderni vige la libertà di religione; ma cosí non era al tempo di Hegel, che quindi faceva un ragionamento esatto). Quale parte ora afferma il suo diritto, lo Stato civile, che ha assunto il dovere di assicurare il buon cittadino nei suoi diritti (ed è buono indipendentemente dalla fede) e non può immischiarsi in affari di fede, oppure lo Stato ecclesiastico, che avendo il diritto di escludere da sé chi ha una fede diversa, con ciò lo esclude anche dallo Stato? In quasi tutti i paesi cattolici e protestanti, risponde Hegel, la Chiesa ha affermato i suoi diritti contro lo Stato, e nessun credente di altra fede può acquistare diritti civili o godere l'appoggio della legge, sia penale che civile: non può ereditare proprietà, non può ricoprire uffici pubblici e viene trattato diversamente anche riguardo alle tasse. E di qui Hegel passa ad analizzare piú particolarmente i casi del battesimo e del matrimonio, paragonando il diritto della Chiesa, *che all'in-*

terno dello Stato essa contrappone al diritto civile, anche ai regolamenti delle corporazioni fra cui quella degli insegnanti; e concludendo che ogni qualvolta lo Stato si mostra piú tollerante, l'uso stesso di questo termine — al quale piuttosto dovrebbe esser sostituito quello di giusto — rivela che esso ha fatto propria la mentalità della Chiesa. Segue un'analisi ancor piú dettagliata delle questioni di proprietà che sorgono fra la Chiesa e lo Stato, specialmente quando una Chiesa è soppiantata da un'altra, e fra queste diverse Chiese e i fedeli, riguardo alle decime ed altre tassazioni ecclesiastiche obbligatorie. Anche in materia di educazione lo Stato cede i suoi diritti alla Chiesa, e qui si presenta inoltre una contraddizione anche nel rapporto tra la Chiesa e l'individuo, in quanto vien reso materia di contratto, cioè di alienazione, un elemento inalienabile quale la convinzione e il diritto di cambiarla, cioè l'uso stesso della ragione, che d'altronde l'educazione ecclesiastica riesce in ogni modo a mortificare.

Hegel passa poi a considerare il contratto ecclesiastico in relazione alle decisioni in materia di fede. Qui, egli dice, c'è da distinguere se l'unità della società ecclesiastica sia un risultato spontaneo dell'accordo della fede di tutti, oppure se la stessa fede, e i suoi articoli, debbano esser ancora stabiliti; in quest'ultimo caso essi non possono esserlo che a maggioranza di voti, come è realmente accaduto nella Chiesa cattolica e nei suoi concili. Ma poiché l'oggetto di tali decisioni non è la proprietà o altre attribuzioni esteriori della persona, ma l'opinione e la fede, è del tutto contro la natura di queste ultime che il singolo le sottoponga alla maggioranza dei voti, data l'assoluta loro individualità. Se d'altra parte i rappresentanti fossero veramente tali, cioè eletti da tutta la comunità, allora essi non potrebbero assumere se non la funzione di spiegare alla comunità gli articoli della fede, ma non quella di determinarli. Ciò invece avvenne nella Chiesa cattolica; i diversi partiti lottarono con tutte le armi lecite ed illecite; e la parte sconfitta fu dichiarata eretica e perseguitata. Ne derivò una specie di aristocrazia religiosa che si trasformò poi in monarchia, le quali entrambe annullavano il diritto d'opinione dei fedeli. La Chiesa protestante, prosegue Hegel, ha esordito appunto con la difesa di questo diritto, e fino a che si mantiene fedele ai suoi principi non le può esser rivolto alcun rimprovero. Ma i suoi ministri, in seguito, vi hanno contravvenuto sia con la scusa di dar forma dottrinale ai libri sim-

bolici per combattere le accuse dei cattolici, sia con quella di limitarsi ad un semplice commento. Ma alla prima giustificazione si può rispondere che le sottigliezze dottrinali non sono comprese dal popolo, che quindi non può delegare alcun rappresentante su ciò che non è in condizione di controllare; e alla seconda che ove il passo da commentare implichi non una, ma due o piú interpretazioni, la scelta di una di esse assume un valore di testo e non piú di semplice commento.

In conclusione, nessun contratto sociale può aver luogo riguardo alla fede. Ci si può obbligare a rispettare quella altrui, ma non a *voler credere* qualcosa. E, dopo aver ripreso per qualche pagina ancora la questione delle obbligazioni dei fedeli verso una Chiesa che ha sostituito quella precedente e dominante, Hegel ritorna a concludere che la Chiesa diviene ingiusta ogni qualvolta si comporta contrattualisticamente coi suoi aderenti. Se la formazione d'una Chiesa, riguardo alla fede, non può esser considerata come un contratto, ma risulta da sé da una generale uniformità di credenze, allora il suo scopo può esser quello dell'appoggio e della conservazione della fede stessa e di tutte le disposizioni di culto e di condotta ad essa conformi. Ritorna quindi, dopo la lunga "ipotesi" del contratto ecclesiastico, l'ideale di una libera religione etica, che però non riveste ancora (prima degli scritti aggiunti alla *Positivität*) le forme della *religione popolare*.

L'appoggio della fede e l'assicurazione del libero esercizio del culto è un dovere dello Stato. La Chiesa non può pretendere la perseveranza forzata nella fede, e tanto meno può farsi aiutare dallo Stato per costringere a questo i suoi aderenti. Essa ha il diritto di porre gli uomini in condizione di conoscere i suoi principi, e quindi quello d'insegnarli e diffonderli; ma l'adesione dev'essere sempre lasciata all'arbitrio di ciascuno. Essa non ha il diritto di deporre quei suoi funzionari che, insieme alla loro comunità, si sono allontanati dai suoi principi, perché essi con ciò, di fatto, formano una Chiesa che ha diritti uguali a quella precedente. D'altra parte, le Chiese usano tutti i mezzi possibili per impedire le deviazioni dalla fede.

Il piú importante cambiamento è avvenuto, per mezzo della espansione del cristianesimo, nel modo di promuovere la moralità. Dopo il suo passaggio da società privata a Stato la moralità è divenuta da faccenda privata affare di Stato, e ciò che secondo la

sua natura era ed è arbitrio è divenuto dovere. La Chiesa ha posto i fondamenti della moralità fuori di essa, e ha costruito una scienza sull'applicazione ai singoli casi, con il nome di casistica. La morale è costruita sulla religione e sulla nostra dipendenza da Dio; il suo fondamento è qualcosa d'imparato, la morale non è piú una scienza autonoma fondata sulla libertà. Si comincia dalla conoscenza storica e poi si prescrive quali sentimenti e stati d'animo debbano esser prodotti. L'"estetica" (o scienza dei sentimenti, appunto) diviene una scienza complicatissima, del tutto estranea ed incomprensibile al sano intelletto umano e che provoca una mera degradazione dell'uomo, la paura, l'inquietudine di coscienza e l'ipocrisia. Cosí il *complementum* della legge, che nelle intenzioni di Gesú aveva lo scopo di promuovere la pura moralità, sotto il governo della Chiesa è diventato di nuovo un complesso di regole e ordinamenti, e i cristiani sono ritornati alla condizione degli ebrei aggravata dalla contraddizione, che è insita nella pretesa di ordinare sensazioni e stati d'animo, dalla conseguente confusione e dallo smarrimento delle coscienze. Mentre, d'altra parte, niente ha danneggiato tanto l'"estetica" e la casistica ecclesiastica quanto il progresso dell'educazione morale degli uomini.

In queste condizioni, ed ove la Chiesa non fosse riuscita ad estirpare del tutto il carattere dell'umanità dal genere umano, dovrebbero trovarsi ogni tanto uomini insoddisfatti della morale ecclesiastica, che si sentissero capaci di darsi una legge morale libera; e se essi non mantenessero la loro fede per sé soli, ma la comunicassero ad altri, diverrebbero di nuovo fondatori d'una setta, che, ove non fosse oppressa dalla Chiesa, si estenderebbe, e quanto piú si allontanasse dalle sue origini, si positivizzerebbe, istituendo di nuovo leggi, regole e statuti ecclesiastici. Insomma, anche le nuove sette darebbero origine a forme di Chiesa positiva, e ciò durerebbe indefinitamente fino a quando lo Stato continuasse a disconoscere l'ambito dei propri diritti e a lasciar nascere entro di sé una Chiesa dominante, associandovisi ed oltrepassando la propria competenza. L'errore fondamentale che sta alla base dell'intero sistema di una Chiesa è il misconoscimento dei diritti dell'uomo, particolarmente del piú alto, la ragione: il che significa che il sistema della Chiesa non può esser se non il sistema del disprezzo dell'uomo. La ragione stabilisce leggi morali necessarie ed universalmente valide, che Kant, sebbene in altro senso, chiama oggetti-

ve. Renderle soggettive è il compito rispetto al quale i diversi tentativi divergono. I teologi credono che la ragione sia incapace di dare alle sue leggi impulsi tali da procurare il rispetto della legge e da determinare la volontà al bene; ma in realtà l'unico impulso morale può esser prodotto solo in quel soggetto in cui la legge sia operante e scaturisca dal suo intimo; invece la religione positiva pone all'uomo la legge etica come qualcosa di dato, e ciò ha impedito il progresso della moralità; e se è contro il diritto della ragione che l'uomo sia sottomesso ad un potere che pretende di trattare con imposizioni esteriori tutti i sentimenti e le azioni degli uomini, allora il potere della Chiesa è ingiusto, ed al diritto di dare a sé la propria legge nessun uomo può rinunziare, perché con questa *Veräusserung* l'uomo cesserebbe di essere uomo. In realtà, però, nemmeno questa restituzione all'uomo del dominio di sé stesso può esser operata con la forza. Tutte le sette nate all'interno della Chiesa cristiana nell'età di mezzo e moderna si fondarono su quest'impulso di libertà; ma, nate in tempi barbarici ed in una classe del popolo che era condannata, dai suoi signori, alla rozzezza, quegli impulsi si disperdevano nella disordinata e sfrenata fantasia, fra i cui prodotti lampeggiava talvolta una scintilla di ragione e nei quali pur sempre era affermato l'inalienabile diritto dell'uomo a darsi legge da sé stesso.[118]

Cosí termina lo scritto. Una pagina bianca testimonia che di esso non è andato perduto alcun seguito.

Ciò che abbiamo già detto riguardo ai caratteri del periodo di Berna ci esime da un lungo commento. Questo testo raccoglie organicamente tutti i motivi originali dell'esperienza illuministica del giovane Hegel, sia, dal lato della forma, nell'affermazione della razionalità autonoma come fondamento della religione naturale, sia, dal lato del contenuto, nella storicizzazione di un tal motivo in ordine al problema della successione del cristianesimo alla religione classica.

L'ideale classico è qui sempre presente, ma è mantenuto nello sfondo, e sempre collegato con il nascere del cristianesimo, in funzione di un'opposizione storica, e non soltanto sistematico-astratta, onde esso perde almeno una parte di quell'aspetto utopistico che gli era connaturato nel frammento tubinghese. Assenti, almeno nella lettera testuale dello scritto, i motivi sentimentali, organicistici e protoromantici. Ma ciò non significa che Hegel vi abbia rinuncia-

to del tutto. Allo scritto sulla *Positivität* sono acclusi due frammenti piú brevi, che ripropongono quei motivi con la massima accentuazione, sí che essi potrebbero sembrare irrompere quasi d'improvviso a chi non ne conoscesse i precedenti. Hegel, insomma, sembra aver scelto, quanto ai propri tentativi di chiarificazione intellettuale, il metodo di prendere distintamente, e sviluppare fino in fondo, uno alla volta, i diversi elementi della sua esperienza, quasi portandoli avanti lungo linee parallele. Se questo metodo ha il vantaggio di dimostrare, nel giovane filosofo, una buona consapevolezza della molteplicità delle componenti della sua stessa esperienza filosofica, esso, però, non fa che rinviare l'inevitabile necessità d'una loro sintesi. Che quest'ultima avvenga realmente, senza cioè sacrificare nessuno dei motivi piú validi, o se, al contrario, la risoluzione veda prevalere un lato solo, o ancora, se essa non si attui su un piano, in sostanza, diverso, se pure preparato da qualcuno degli elementi ora presenti, è questione che dovremo esaminare fra non molto.

6. *Il neoclassicismo protoromantico dello* Unterschied

Ora dobbiamo occuparci, invece, dei due frammenti ai quali abbiamo accennato. Il primo segue immediatamente il testo della *Positivität* nella raccolta del Nohl (pp. 214-219) il quale, in nota, lo riferisce, quanto a contenuto, al quinto frammento della *Volksreligion*, e lo crede scritto prima del primo progetto per lo *Spirito del cristianesimo*. Noi potremmo aggiungere che esso richiama motivi usuali ed antichi della pur giovane attività di Hegel, incominciando addirittura con una reminiscenza dello scritto di Stoccarda sulla differenza fra i poeti antichi e moderni.

Ogni popolo, dice Hegel, ebbe i suoi propri oggetti della fantasia, dei, angeli, demoni, che sopravvivono nella memoria dei popoli, nella quale vivono altresí gli antichi eroi della storia della patria, fondatori o liberatori di città ecc. Egizi, giudei, greci, romani ed anche gli antichi germani ebbero una tal fantasia nazionale. Ma il cristianesimo spopolò il Walhalla, abbatté i sacri boschetti come vergognose superstizioni e diede ai tedeschi la fantasia d'un popolo straniero per clima, legislazione, cultura, interessi e storia; sí che, oltre a Lutero, essi non potrebbero ricordare alcun eroe na-

zionale. Dove, si chiede Hegel, il nostro Teseo, i nostri Armodio e Aristogitone che possiamo cantare nei nostri scolii come liberatori della nostra terra? Le guerre che hanno divorato milioni di tedeschi erano guerre di ambizione o di indipendenza di príncipi, per i quali la nazione era solo uno strumento, che alla fine non sapeva dire perché avesse combattuto. L'unico avvenimento veramente eroico e spontaneo del popolo tedesco, la Riforma con le sue lotte, vive solo nelle fredde e noiose commemorazioni e letture annuali della confessione d'Augusta, e sembra che i capi della Chiesa e dello Stato si rallegrino del fatto che neppure la memoria di quest'avvenimento si mantenga viva nel popolo.

Non c'è da meravigliarsi che l'unico sfogo della fantasia popolare sia costituito dalle superstizioni e storie di streghe e spettri, mentre anche la poesia non ha alcuna presa sul popolo, come l'aveva in Grecia e, oggi, in Inghilterra, dove non c'è cittadino che non conosca gli eroi dei drammi di Shakespeare. Nella parte colta della nazione, allora, si forma il gusto per l'antica letteratura classica, gusto che dimostra la maggiore autonomia della sua fantasia dall'intelletto. Ma allora, da parte di coloro che vorrebbero restituire ai tedeschi una propria fantasia, si grida: "È forse l'Acaia la patria dei teutoni?" Ma quel tentativo non è destinato a miglior risultato di quello di Giuliano l'Apostata, e mentre la stessa fantasia antica tedesca non trova nulla, oggi, cui collegarsi per poter rivivere nelle nostre rappresentazioni, proprio a quel poeta si potrebbe ritorcere il suo grido di rimprovero, chiedendogli: "È forse allora la Giudea la patria dei teutoni?"

Il poeta è Klopstock, la cui ode *Der Hügel und der Hain* Hegel aveva prima liberamente citato e alla cui *Messiade*, con la sua ritorsione, Hegel ora si riferisce, rimproverandogli di aver contrapposto alle figure della mitologia classica figure altrettanto, e piú, estranee alla fantasia popolare tedesca, come quelle bibliche.

La fantasia popolare, riprende Hegel, lega le proprie figurazioni soprattutto ai luoghi e agli ambienti, ma proprio per questo la storia biblica non può trovare immediata risonanza nella fantasia tedesca. Ai greci le saghe religiose offrivano degli dei ai quali essi potevano consacrare la loro gratitudine, innalzare altari e sacrificare vittime; noi dovremmo utilizzare la storia sacra a scopo morale; ma tutto ciò che potremo ricavarne sarà edificazione, cioè risveglio di oscuri sentimenti la cui confusione deve rinunciare ad as-

sumere un valore morale e non può apportare che un malinteso zelo per l'onore di Dio, pia superbia, vanità e inazione.

Piú importante è il secondo scritto, intitolato dal Nohl *Differenza fra la religione greca di fantasia e la religione cristiana positiva.*[119] È un luogo comune dell'apologetica cristiana, dice Hegel, quello di paragonare la fortuna e la scienza dei cristiani con l'infelicità e l'ignoranza dei pagani; e con ciò i pastori cristiani conducono il loro gregge al pascolo dell'autosoddisfazione e della superba umiltà. I pagani vengono compatiti per la desolazione della loro religione, che ad essi non prometteva alcuna remissione dei peccati e li lasciava senza fede in una provvidenza. Ma a guardar bene, soggiunge Hegel, dobbiamo risparmiarci la nostra compassione perché i greci non avevano affatto i bisogni della nostra ragion pratica. L'abolizione della religione pagana per mezzo del cristianesimo è certo una delle piú miracolose rivoluzioni le cui cause debbano interessare lo storico che pensa. Ma questa grande rivoluzione deve essere stata preceduta da un rivolgimento silenzioso e segreto nello spirito del tempo, appena rilevabile dai contemporanei e difficile da esprimere quanto da comprendere. Come poteva esser sostituita una religione che da secoli era stabilita e connessa intimamente con la costituzione, come poteva cessare una fede in divinità cui le città e i regni attribuivano la loro nascita, cui i popoli portavano ogni giorno le loro offerte, la cui benedizione invocavano in ogni azione, sotto le cui bandiere, soltanto, gli eserciti erano stati vittoriosi, cui era consacrata la letizia dei loro canti e la serietà delle loro preghiere, i cui templi, altari, ricchezze e statue erano orgoglio dei popoli, fama delle arti, le cui feste erano occasione di gioia universale?

Quanto forte dové essere il contrappeso che vinse la forza d'una abitudine dell'anima, intrecciata per ogni lato alle forze ed alla vita degli uomini?

A questa domanda si risponde usualmente, da parte cristiana, dicendo che la nuova religione dimostrava lo squallore, la mancanza di consolazione, la falsità delle favole di quella antica, offrendosi come quella che soddisfaceva tutti i bisogni dell'anima umana e per di piú confermava la sua origine divina per mezzo dei miracoli. Ma chi ha fatto l'osservazione pur semplice che quei pagani avevano anch'essi un intelletto, e che inoltre essi sono ancora nostri modelli in quanto vi è di piú grande, bello, nobile e libero,

chi sa che la religione di fantasia vien prodotta non dai freddi sillogismi, ma dal cuore e dall'intera vita del popolo, e che nella diffusione del cristianesimo è stato applicato tutt'altro che religione e intelletto, chi, invece di spiegarsi l'ingresso del cristianesimo per mezzo dei miracoli si è chiesto come debba esser stata quell'epoca in cui fu possibile un miracolo quale la storia ci racconta, costui non si troverà certo soddisfatto dopo quella risposta.

Alla libera Roma che aveva sottomesso una quantità di Stati e aveva distrutto quelli che non si erano lasciati sottomettere, non rimane che l'onore di esser stata l'ultima a perdere la libertà. La religione dei greci e dei romani era fatta per i popoli liberi, e con la perdita della libertà doveva andar perduta anche la sua forza ed il suo senso. Tutti gli uomini liberi ubbidivano a leggi che s'erano date da sé stessi, a capi che s'erano scelti, davano i loro averi e le loro vite per una cosa che loro apparteneva; l'idea della patria era il piú alto scopo del loro mondo e del mondo che essi trovavano nella realtà e contribuivano a conservare. Davanti ad essa scompariva l'individualità di ciascuno, e ciascuno chiedeva vita e conservazione solo per essa: non poteva chiedere una sopravvivenza o una vita eterna, né alcuna cosa che lo riguardasse in maniera esclusiva. Gli dei greci dominavano la natura, venivano interrogati, supplicati e ringraziati; ma ad essi l'uomo poteva contrapporre la sua libertà, se entrava con loro in conflitto. La volontà degli uomini era libera e obbediva alle proprie leggi; essi non conoscevano comandi divini, e se chiamavano comando divino la legge morale, essa non era data in alcuna lettera e regnava non sensibilmente (Antigone). Essi perciò riconoscevano a ciascuno il diritto di avere la propria volontà buona o cattiva, e i buoni riconoscevano agli altri il diritto di non esserlo. Ma felici guerre, un accrescimento di ricchezze, di comodità di vita e di lusso produssero ad Atene e a Roma un'aristocrazia di rinomanza, di guerra e di ricchezza e diedero ad essa signoria ed influenza su molti uomini i quali, corrotti dall'uso delle ricchezze, le concessero forza e potere negli Stati. Presto la forza concessa fu confermata col potere, e già questa possibilità presuppone la perdita di quel sentimento che Montesquieu, col nome di virtú, pone come principio delle repubbliche. Dall'animo del cittadino scomparve l'immagine dello Stato quale prodotto della sua stessa attività; la cura del tutto fu affidata a uno o a pochi, e ciascuno serví come una

ruota che valeva solo in collegamento con tutte le altre. La parte a ciascuno affidata dall'intero spezzettato era cosí insignificante che l'individuo non aveva alcun bisogno di conoscere il tutto. L'utilizzabilità nello Stato era il grande scopo che lo Stato stesso proponeva ai suoi sottoposti, e gli scopi che i cittadini proponevano a sé stessi erano il guadagno, il sostentamento, e anche, forse, la vanità. Tutte le attività, tutti gli scopi tendevano all'individuale, nessuna attività per un tutto, per un'idea, sia che ciascuno lavorasse per sé, sia che fosse costretto a lavorare per un altro. Ogni libertà politica era scomparsa, e non c'era altro diritto per il cittadino che quello della sicurezza della proprietà, che riempiva tutto il suo mondo. La morte doveva cosí sembrare qualcosa di terribile, perché mentre al repubblicano sopravviveva la repubblica, al cittadino della decadenza di Roma nulla piú sopravviveva. Cosí tutti i suoi scopi si rivolsero al solo individuo, perché l'uomo per sé stesso non trovava piú alcun'idea per cui vivere e morire.

In queste condizioni, senza fede in qualcosa di duraturo, di assoluto, in questa abitudine a obbedire ad una volontà estranea, ad un'estranea legislazione, senza patria, in uno stato a cui nessuna gioia poteva esser connessa, si offrí agli uomini una religione che o era già commisurata ai bisogni del tempo, perché nata fra un popolo di uguale corruzione e vuotezza, oppure tale che gli uomini potessero foggiarne ciò che il loro bisogno esigeva. La ragione poteva ancora ricercare l'assoluto, ma nella volontà dell'uomo non era piú dato d'incontrare l'autonomia. Ciò si mostra anche nella divinità che la religione cristiana offre, fuori della sfera della nostra potenza, ma non fuori di quella delle nostre suppliche; la realizzazione di un'idea morale poteva cosí esser soltanto desiderata, attesa dall'alto, non voluta. In una tale rivoluzione, attuata per mezzo della divinità e senza il concorso degli uomini, sperarono anche i primi predicatori della religione cristiana, e come questa speranza alla fine scomparve, ci si limitò ad aspettarla alla fine del mondo. E quando un ideale è proiettato al di fuori dei limiti delle umane realizzazioni, non c'è piú posto per l'indipendenza e la libertà. Anche il popolo ebreo si rifugiò nell'aspettazione del Messia al tempo della sua servitú politica, e quando esso gettò via questa speranza, afferrò le armi e, dopo aver fatto tutto ciò che un coraggio entusiasta può fare e dopo aver sopportato il suo destino raccapricciante, seppellí sé stesso e il suo Stato sotto le rovine del-

la sua città, e rimase lí, nella stima delle nazioni, accanto ai cartaginesi e ai saguntini, grandi come i greci ed i romani, le cui città erano sopravvissute al loro Stato. (Da notare che questo è l'unico passo delle opere giovanili hegeliane, che dimostri una certa partecipazione umana alla tragedia ebraica, e non la riduca ad un paradigma astratto della schiavitú e dell'abiezione politica: ma su questo ritorneremo.) Ma subito dopo Hegel aggiunge: il residuo disperso degli ebrei non ha perduto l'idea d'uno Stato, ma non è ritornato, con questo, a raccogliersi attorno alla bandiera del proprio coraggio, bensí di nuovo, sotto quella d'una ignava speranza nel Messia. Anche i pagani sentivano la mancanza di idee pratiche, ed alcuni si sfogarono in amare lagnanze, come Luciano e Longino, altri, come Porfirio e Giamblico, tentarono di corredare i loro dei con una ricchezza che non era piú umana, per riottenerne di nuovo una parte in regalo per mezzo di magie. Ai nostri giorni è tempo di rivendicare come proprietà degli uomini i tesori che sono stati dilapidati in cielo. Ma quale età avrà la forza di far valere questo diritto e di riprenderne possesso?

Era naturale quindi che nel grembo di questa corrotta umanità, che si disprezzava moralmente, trovasse ottima accoglienza la teoria della corruzione della natura umana, che finisce col convertire in onore ciò che è vergogna, e con l'eternare quell'incapacità che si fa una colpa dello stesso credere nella possibilità d'una forza; al Dio cristiano fu estesa nel campo dello spirito quella signoria che agli dei pagani era attribuita nella sfera della natura, ed ogni bene, ogni buon governo, ogni migliore decisione fu considerata come opera sua, estranea all'uomo, che non ha niente a che fare con esso. E anche il potere di restar passivi contro l'influenza di Dio, che i manichei avevano personificato nel principio del male, fu negato, dalla Chiesa cristiana, in quanto disonorava la maestà di Dio, e a quel principio non restò che la possibilità d'una influenza tentatrice nel campo della libertà.

Questa stirpe senza forza, con cuore onesto, si rifugiò presso quell'altare su cui trovava e adorava l'autonomia e la moralità. Ma quando il cristianesimo penetrò nella classe piú nobile e corrotta, e quando nel suo stesso interno si rinnovarono le differenze fra nobile e plebeo, ed il despotismo avvelenò tutte le fonti della vita e dell'essere, l'età mostrò tutta l'insignificanza della sua essenza per mezzo della svolta presa dalle sue idee sulla divinità. La morali-

tà scomparve anche dall'ideale di perfezione, cioè dall'unico luogo ove il sacro era custodito, e si dedicò al sapere metafisico e trascendente della divinità, e applicando concetti di riflessione, anzi, mere rappresentazioni della percezione come nascere, fare, generare, cercò di penetrare nella natura di Dio, cioè in Dio considerato come natura. Discussioni e sottigliezze che non restavano chiuse nelle stanze da lavoro dei teologi, ma penetravano fra il popolo e provocavano risse e odii mortali. Quanto allo scopo che costoro assegnavano alla divinità, esso era lontanissimo dall'essere uno scopo morale, ma si limitava agli scopi delle singole comunità ed agli interessi dei suoi capi.

I cristiani trasferirono in cielo ogni speranza di ricompensa, ed al posto dell'ideale d'un libero Stato, attuabile sulla terra, subentrò quello della Chiesa, del regno celeste, per guadagnare il quale ogni sofferenza, ed anche il martirio, erano considerati cose ben da poco. Cosí il despotismo dei príncipi romani aveva cacciato dai confini della terra lo spirito della libertà e l'aveva costretto a rifugiarsi, nella sua eternità ed assolutezza, nel cielo. L'oggettività della divinità è andata di pari passo con la corruzione e la schiavitú dell'uomo, ed è soltanto una manifestazione di questo spirito dei tempi. In questa oggettività il sapere circa Dio diventava qualcosa di comune, non piú segreto, ma pur sempre proiettato in un mondo estraneo a cui l'uomo non aveva alcuna parte, e nel quale non poteva fare o costruire alcunché, ma solo mendicare o produrre per incantesimo, come se l'uomo fosse un non-io e la divinità un altro non-io. Quell'oggettività si dimostrava nei miracoli sostituiti alla ragione e nell'intolleranza. L'oggettivazione della divinità e il rovesciamento conseguente della moralità venivano facilmente giustificati per mezzo della teoria, che assicurava ai credenti la trascendenza di Dio ed il magistero assoluto della Chiesa. In una condizione di asservimento e di perdita di tutte le libertà, all'uomo non restano che gli scopi materiali della vita; vi troviamo allora l'avversione alla guerra, che è il contrario di un godimento calmo ed uniforme, anzi può comportare la perdita della stessa possibilità di avere un godimento qualsiasi. A un tal popolo doveva essere gradita una religione che chiamava obbedienza l'impotenza morale e il disonore d'esser calpestati, che proibiva di versare il sangue altrui e che sostituiva la preghiera alla difesa della propria città. Col bisogno di una religione oggettiva sta in connessione anche la

fede nei miracoli, impensabili per l'intelletto, che però diviene indifferente a questi giochi dell'immaginazione e finisce col prestare ad essa anche il concetto di causa perché cerchi di servirsene; mentre il predicatore religioso non sopporta l'indifferenza, condanna l'intelletto come ateo e bestemmiatore e si rivolge alla ragione per prospettarle i vantaggi morali della religione. Ma è vano questionare sui miracoli nei confini dell'intelletto; è l'interesse della ragione a decidere: se essa ha bisogno di una legislazione esteriore, se ha terrore d'un mondo oggettivo...

Qui s'interrompe il testo. Abbiamo voluto dare un ampio riassunto di questo scritto, sulla cui importanza non è necessario dilungarsi, e le cui risonanze, riguardo alla successione della religione privata cristiana all'eticità antica, si faranno sentire anche piú tardi, per es. a Jena, nell'*Articolo sul diritto naturale*. Queste pagine presentano tutti i caratteri d'un punto di raccolta di tutte le precedenti esperienze di Hegel e d'un tentativo di sintetizzarle, attorno a quello che ora è il motivo dominante, il classicismo. Ritorna per la prima volta la religione come "affare del cuore," l'idealizzazione utopistica della grecità non è attenuata dalla storicizzazione, che — come ha notato Lukács — si adatta ad osservazioni veramente concrete soltanto nei riguardi dell'altro termine, il cristianesimo subentrante (la civiltà greca è senza alcun difetto, senza vita privata, un'età "senza economia"). La contrapposizione di pubblico e privato, primo annuncio di quella che sarà la distinzione di eticità e moralità, segna altresí, quantunque in maniera inespressa, il primo distacco sostanziale di Hegel dall'etica kantiana, la cui autonomia perde tutti i suoi caratteri sistematici per esser trasformata nell'autonomia organica dell'eticità antica: l'organicismo, attraverso il motivo neoclassico, sembra ora riassorbire l'etica kantiana fino al punto di abbassarla al rango d'una esperienza provvisoria. Esso, sempre attraverso il motivo classicistico, s'impadronisce anche dei motivi di critica contro il cristianesimo, condannato ora non piú come religione "positiva," e cioè contrapposta alla religione razionale ed etica, ma come religione privata, contrapposta alla religione pubblica di fantasia, alla religione organicistica che Hegel attribuisce ai greci; ed è singolare come in questa avocazione il motivo critico s'inasprisca fino ad escludere qualsiasi riconoscimento e la stessa distinzione fra l'opera di Gesú e

quella della Chiesa; onde persino il motivo della non offesa, del non spargimento di sangue — che segna innegabilmente il piú alto punto a favore della nascita del cristianesimo — viene interpretato come un segno di corruzione morale: ben altrimenti equilibrati i giudizi di Marx nei confronti di questi di Hegel, che nel parlare di asservimento dimentica che al primo cristianesimo è dovuta l'abolizione della schiavitú nel mondo antico.

Le osservazioni migliori dello scritto son quelle che descrivono la privatizzazione della vita umana e si spingono fino ad accennare alle differenze di classe, subentrate nella comunità cristiana: motivo, però, che era stato meglio sviluppato nella *Positivität*.

Ove s'individuino i complessi elementi di questo testo, e non se ne subisca il fascino oratorio, apparirà chiaro quanto sia inopportuno parlare in proposito di illuminismo, di radicalismo democratico, ecc. (come fa Lukács, che dà ad esso una preferenza assoluta nelle sue citazioni, nel capitolo su Berna): per convincersene basterà misurare la distanza che lo separa dal testo della *Positivität*, tale che Hegel sembra aver voluto raccogliere qui tutti i motivi che non erano stati compresi in quello se non per qualche rapidissimo accenno. Sembrerà paradossale, ma incliniamo a pensare che proprio dallo *Unterschied* s'inizi, da lontano, quella crisi antilluministica ed antikantiana, che condurrà Hegel al romanticismo di Francoforte: perché l'elemento distintivo di questo scritto, in relazione alle esperienze precedenti di Hegel, ci pare soprattutto l'allontanamento dai motivi contrattualistici, giusnaturalistici, razionalistico-morali e, quindi, piú semplicemente, illuministici, per un'affermazione di quell'organicismo (mai del resto, assente del tutto dalle pagine di Hegel) nel quale consiste il motivo primo e di gran lunga piú importante di tutti e piú caratteristico e decisivo (piú del sentimentalismo, del panteismo, del misticismo, del soggettivismo stesso) dell'ideale romantico; organicismo e neoclassicismo che in questi mesi ritornano sempre piú pressanti soprattutto, come è stato notato da piú parti, a seguito della lettura di quelle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller che in alcuni luoghi (vedi soprattutto la sesta lettera) contengono espressioni letteralmente riprese da Hegel.[120]

L'organicismo romantico si presenta ora, quindi, specie attraverso la mediazione di Schiller, in veste neoclassica: singolarmen-

te, la stessa veste in cui si presenterà il primo accento "mistico" di Hegel, in *Eleusis*.

7. *La crisi dell'illuminismo hegeliano*

Il passaggio a quest'ultimo documento, in tutte le sue implicazioni, è uno dei problemi piú difficili di tutta la filologia hegeliana, tanto piú difficile per la scarsità di documenti intermedi, e che ha messo a dura prova l'acume degli studiosi, nessuno dei quali è riuscito a darne una risoluzione soddisfacente. Haym fu il primo a parlare di un "compromesso" classicistico fra illuminismo e romanticismo. Dilthey si limitò a constatare il distacco tra il "kantismo" di Berna ed il "panteismo" che conclude questo periodo, testimoniato da *Eleusis*, pur non dimenticando gli influssi determinanti di Schelling, Schiller e Hölderlin. Rosenzweig, piú attento di tutti al problema, volle risolverlo ad ogni costo e s'incamminò per la tortuosa via delle ragioni biografiche, che certamente devono essere state decisive (ove tal concetto si allarghi fino a comprendere la biografia intellettuale, le letture ecc.) ma che non possono esser decisivamente documentate, e quindi espongono al pericolo, cui talvolta Rosenzweig soggiace, delle deduzioni complicate ed arbitrarie. Per Haering, poi, il problema non c'è, perché Hegel non è mai stato illuminista né panteista, ma sempre... lo Hegel dei testi maggiori, il filosofo dell'idealismo assoluto, teista e conservatore, come se lo rappresentavano Gabler e Göschel. Lukács, infine, ha già preparato il terreno per mezzo della illuministicizzazione del motivo classico, che gli fa considerare lo *Unterschied* come la piú autentica testimonianza del "radicalismo" del giovane Hegel; ma in tal modo non fa che spostare il problema, lasciandosi spingere fino a quel punto da cui non può piú difendere la sua posizione, ed è costretto ad ammettere che Hegel si è piegato ad una conciliazione col mondo, che però non è romantica, e che però, per mezzo del concetto di oggettivazione, prepara la conquista dello strumento dialettico: mediazione di questa conciliazione, gli studi di economia dei quali si sono perduti gli appunti, giudicati importanti sulla base di alcuni aggettivi di Rosenkranz, che però era tutto fuorché un economista, e quindi non si capisce bene quanto diritto avesse di usarli.

Noi non possiamo presumere di risolvere definitivamente il pro-

blema del passaggio dall'illuminismo della *Positivität* al romanticismo di *Eleusis*; ma pensiamo che questo passaggio, se non perfettamente chiaro, potrà almeno apparire piú plausibile ove si tenga conto dei documenti intermedi, e fra questi collochiamo, per le ragioni suesposte, *anzitutto* lo *Unterschied* e il suo organicismo classicistico. È quindi evidente che per noi lo studioso che piú si è avvicinato alla verità è Haym, a parte la durezza del termine "compromesso." Diciamo ora brevemente qualcosa degli altri testi. Essi sono: ancora un frammento sul postulato kantiano, le lettere del tempo e, finalmente, gli estratti.

Il primo frammento (Nohl, 233-239) è insieme uno sviluppo dell'ultima parte dello *Unterschied* e del problema del rapporto fra ragione e fede positiva, e ritorna anche sul postulato kantiano dell'armonia tra moralità e felicità. Una fede positiva, dice Hegel, è un sistema di proposizioni religiose tali che debbono avere verità perché ciò ci è ordinato da un'autorità cui non possiamo rifiutarci di sottomettere la nostra fede. Queste verità devono essere accettate dall'intelletto, o dalla ragione, e dalla volontà secondo che riguardino credenze o azioni. La fede in quest'autorità deve precedere la conoscenza del contenuto delle dottrine che essa ci imporrà di credere. Essa dipende dal diritto di Dio, che è nostro Signore, su di noi, che siamo pure sue creature e suoi sudditi. La fede positiva, quindi, presuppone la perdita della libertà della ragione, della sua autonomia. Su questo punto gli ortodossi non possono concedere niente; e se ammettono (come Storr e Süskind) che la moralità è lo scopo piú alto dell'uomo, e che la ragione è in grado di costruire un puro sistema morale, devono però dimostrare che essa è tuttavia incapace di procurarsi il dominio sulle inclinazioni, e che quest'ultimo punto può esser assicurato solo da un'essenza estranea. Di qui, la prova che una data religione positiva è data da Dio, può solo esser una prova storica. La questione della conformità delle narrazioni alla ragione non può esser decisiva. Gli ordini della religione cristiana riguardano in parte la conoscenza e in parte le azioni; i primi si rivolgono all'intelletto, all'immaginazione ed alla ragione. L'immaginazione accetta le rappresentazioni imposte in quanto esse furono reali esperienze storiche (per es., dei testimoni evangelici). Ma ci sono rappresentazioni storiche che l'intelletto non può accettare perché contraddittorie alle sue leggi, come i miracoli: l'immaginazione è soddisfatta del-

la spiegazione per mezzo di cause sovrasensibili, l'intelletto non può esserlo. Cosí dev'essere tirata in gioco una piú alta facoltà, di fronte alla quale l'intelletto deve ammutolire; questa facoltà è la ragione, che dà legge alla volontà ed ai sensi: la volontà non ha avuto fiducia nella propria forza e, cosciente della propria impotenza e mancanza di forza morale, chiede aiuto dall'alto. Questa consapevolezza d'impotenza morale, questo sentimento di esser una macchina, è la vera sostanza etica d'una fede positiva. La religione promette dunque, per mezzo dell'aiuto dall'alto, di soddisfare le esigenze della ragione pratica, e cioè di far realizzare ciò che essa desidera, e di evitare ciò che essa teme. Ma desiderare e temere non sono operazioni della ragione, bensí della sensibilità, quindi è quest'ultima che vuole esser soddisfatta. Ma come può la ragione, come nel postulato kantiano dell'armonia di felicità e moralità, giungere ad esigere ciò che sa di non poter determinare? Se essa è dominante e forte nell'uomo, si volge alla volontà, che impiega le sue forze contro gli ostacoli, non importa se esse vincano o soccombano. Se invece la ragione si rivolge ad una volontà dominata dagli impulsi sensibili, quest'ultima interpreta il *soll*, il *tu devi* della ragione, come un invito alla felicità. Ne deriva una mescolanza in cui l'incondizionatezza dell'esigenza è data dalla ragione, mentre l'oggetto, cioè la felicità, è dato dalla sensibilità. Ma la ragione non può realizzare questa pretesa, che è una mescolanza ibrida, quindi pretende un'essenza estranea cui sia propria quella signoria sulla natura che essa non ha potuto realizzare. Per questo riguardo, fede significa mancanza di coscienza di ciò, che la ragione è assoluta ed autonoma, e che essa non può mescolarsi con nulla di esteriore. Un altro celebre bisogno della ragione, al quale essa non può dar alcuna risposta soddisfacente, è quello della necessaria punizione dell'immoralità. A questo punto il frammento termina.

Benché il riferimento esplicito si limiti solo ad un accenno, a noi pare che questo breve studio di Hegel costituisca una delle prime critiche a Kant onde esso si inquadrerebbe bene nel movimento di allontanamento di Hegel dal kantismo e dall'illuminismo, che stiamo seguendo. L'etica kantiana pretendeva all'assolutezza, alla categoricità, alla purezza da elementi empirici; ebbene, dice in sostanza Hegel, il postulato dell'esistenza di Dio in quanto giustificato dalla necessità dell'armonia di moralità e felicità, reintroduce

quell'elemento di sensibilità che l'etica categorica escludeva. Direttamente, il ragionamento è contro Storr e specialmente contro Süskind, in quanto essi assumevano quel postulato come fondamento della giustificazione della fede positiva; ma qui Hegel può dimostrare che, dato il postulato kantiano, e la reintroduzione della sensibilità e con ciò dell'eteronomia, è stato lo stesso Kant — come prima Hegel aveva detto di Fichte — ad "aprire porte e finestre" all'interpretazione ortodossa.

Allo stesso argomento si collega una lettera di Hegel a Schelling[121] del 30 agosto 1795, la piú importante del periodo che ci interessa. Hegel ha studiato lo scritto, inviatogli dall'amico, su *L'io come principio della filosofia*,[122] ed esso — egli dice — gli ha dato la chiave per risolvere la questione della "prova morale." Dice di essersi dedicato a chiarirsi che cosa potesse significare "avvicinarsi a Dio" (in senso schellingiano, cioè all'assoluto). Tu — egli riprende — non sarai mai compreso da quelli che non vogliono rinunciare al loro non-io, e non vogliono comprendere che, se le prove tradizionali dell'immortalità e dell'esistenza di Dio non tengono, ciò è dovuto all'essenza stessa della ragione. Piú oltre, egli fa una sola osservazione allo scritto di Schelling: al paragrafo 12 — egli dice — tu dai all'io l'attributo della sostanza; ma se sostanza e accidente son termini correlativi, il concetto di sostanza non potrà convenire all'io assoluto, ma solo all'io empirico. Dilthey, contraddetto da Haering,[123] ha subito pensato ad un'anticipazione della celebre proposizione della prefazione alla *Fenomenologia*, secondo cui l'assoluto non dev'esser inteso ed espresso solo come sostanza, ma molto piú come soggetto. Senza giunger cosí lontano ci sembra che possa, però, esser ammesso che l'osservazione critica di Hegel riveli già quell'attenzione ai termini opposti che lo condurrà, a Francoforte, alla concezione integrale della totalità ed alla formula della *Vita* come "legame del legame e del non-legame." Hegel non è certo giunto ora a questa posizione, ma già incomincia ad essere, in tema di totalità, piú schellingiano di Schelling ed a pretendere che l'assoluto sia al di sopra di ogni separazione, o correlazione, che è lo stesso. In generale ci sembra che questa determinante influenza di Schelling sulla crisi che conduce Hegel all'idealismo metafisico, ed al concetto di intero, non possa essere sottovalutata. Noi conosciamo l'epistolario, e sappiamo che Hegel, originariamente ben poco interessato ai problemi teore-

tici, non ha mancato di seguire con la massima attenzione lo sviluppo dell'amico, e di familiarizzarsi con questa nascita dell'idealismo di Schelling, per ora ancora soggettivistico o fichtiano, alla quale egli assiste. L'istanza che egli incomincia ad accogliere da Schelling è quella della *totalità*, dell'assoluto. Ed è proprio in questo punto che si originano insieme anche le riserve di Hegel sul modo in cui Schelling la soddisfa; in questo senso lo schellingianismo di Hegel nasce quasi contemporaneamente a quello che sarà il suo notissimo antischellingianismo, ed è per questo che i documenti piú chiari d'una accettazione, da parte di Hegel, dell'influenza di Schelling portano sempre, insieme, qualche critica, qualche riserva.

E veniamo finalmente agli *excerpta* bernesi. Due di essi sono accolti da Nohl (*Anhang 5* e *Anhang 6*) e altri tre da Hoffmeister.[124]

Il primo dei due frammenti riportati da Nohl[125] e il primo dei tre riportati da Hoffmeister[126] sono tratti entrambi da luoghi diversi delle *Ansichten* di Georg Forster.[127] Nel frammento Nohl Hegel riporta un brano in cui è detto: in una repubblica si vive per un'idea, nella monarchia per un individuo; in questa gli uomini possono anche esser senza un'idea; là, un'idea come dev'essere, qui un ideale che è. Il grande spirito in una repubblica volge tutte le sue forze fisiche e morali alla sua idea, e tutto il suo ambito di azione ha unità. Il pio cristiano che si vota al servizio del suo ideale è un mistico sognatore, il suo ideale lo riempie, ma egli non può dividersi fra questo e la sua sfera d'azione mondana, e tende tutte le sue forze a quel lato: solo la sfrenata fantasia e la sensibilità saranno soddisfatte. L'idea del repubblicano è tale che tutte le sue forze trovano la loro soddisfazione nel vero lavoro, mentre quelle dei nostalgici sono illusioni dell'immaginazione. Il passo ha indubbiamente colpito Hegel per l'antitesi fra una soddisfazione di tutte le cerchie vitali nel libero cittadino repubblicano, e quella della sola immaginazione del cristiano. Ancora, la contrapposizione fra l'idea "che deve essere" e la realtà "che è" s'accorda con le stesse espressioni usate da Hegel nella lettera a Schelling del 16 aprile 1795, e rientrano nel quadro dell'ideale illuministico; singolare, il motivo della "divisione" del cristiano fra i due mondi, quello ideale e quello reale, che ricorda da lontano il celebre motivo della "coscienza infelice" nella *Fenomenologia*.

Il primo passo riportato da Hoffmeister[128] è anch'esso la trascrizione di tre brani tratti da pagine diverse. 1) Solo la paura della morte da parte del condanato induce il giudice a ritenere la commutazione della pena capitale in ergastolo una grazia per il criminale. Finché vi sono uomini che reputano un bene la vita senza libertà io compatisco il giudice che forse non sa quale tremendo dono egli faccia al criminale prolungandogli la vita. 2) Miseria del presente rispetto ai modelli greci. 3) Di fronte ai capolavori di Fidia è da dire che quanto piú perfetti sono gli ideali del sublime ivi espressi, tanto piú strana è la nostra debolezza. Gli uomini antichi avevano coscienza sufficiente per mirare quei capolavori; nella nostra condizione di miseria la cosa è diversa, la nostra esigenza maggiore è di trovare un confidente a cui dire le nostre preghiere, e a tale scopo ci costruiamo le divinità a nostra immagine. Questa è la voce della natura, che il debole non può comprendere il perfetto, ma vede solo un essere a sua somiglianza, con cui possa comunicare.

Anche in Forster, quindi, l'ideale classico assume un valore etico e si contrappone alla moderna alienazione religiosa.

Il secondo frammento Hoffmeister,[129] che Hegel ha estratto dal n. 57 del 1796, della *Literaturzeitung* di Jena, si collega anch'esso alla sfera dei problemi che in questi mesi interessano Hegel. I principi della legislazione non devono confondersi con i principi dell'eticità; ciò per cui un'azione è morale deve stare in nostro potere e non può esser posto in uno scopo che dipende dal caso. La richiesta purezza dell'intenzione non è quindi un ideale, ma una insopprimibile istanza della ragione.

Il terzo frammento conservatoci da Hoffmeister è la trascrizione, di mano di Hegel, di quel *Systemprogramm des deutschen Idealismus* che, scoperto da Rosenzweig e presentato da lui in una memoria all'Accademia delle Scienze di Heidelberg nel 1917 è stato materia di lunghe discussioni per stabilirne la paternità, che pare da attribuirsi al giovane Schelling con influenze, "*durch mündliche Unterredungen*," di Hölderlin.[130] Dopo un accenno all'identità di metafisica e morale ed alle conseguenze da trarne per la scienza dal movimento etico iniziato da Kant, si trova il celebre passo: "Non c'è alcuna idea dello Stato, perché lo Stato è qualcosa di meccanico, e non può esserci idea di una macchina. Noi dobbiamo quindi andare al di là dello Stato, perché ogni Sta-

to deve trattare gli uomini liberi come un ingranaggio meccanico, e questo non dev'essere, dunque lo Stato deve finire." È necessario allora distruggere l'opera degli uomini che ha dato luogo allo Stato, alla costituzione, al governo ed alla legislazione, abbattere ogni falsa credenza, perseguitare il sacerdozio e promuovere la libertà degli spiriti che non debbono cercare fuori di sé né Dio né l'immortalità. Come conclusione, un superamento estetico della storia, delle scienze e della stessa filosofia.

Conoscendo l'epistolario non occorrono molte considerazioni per spiegare l'interesse che ha mosso Hegel a trascrivere il passo, che gli offriva, se non altro, un documento programmatico molto deciso di quanto pensassero i suoi amici di Tubinga. In fondo, neppure la denuncia antistatalistica dovrebbe, ora, averlo scandalizzato, poiché le riflessioni politiche non hanno ancora condotto Hegel allo statalismo, in senso istituzionale. Altra questione è invece quella che riguardi un'accettazione incondizionata, da parte di Hegel, del "programma idealistico." Tutti i documenti contemporanei, che stiamo considerando, e, direi, perfino gli *excerpta* — perché, ad affiancarli, sembrerebbe addirittura che Hegel stia raccogliendo soluzioni opposte, come quella "repubblicana" di Forster e questa anarchizzante di Schelling — dimostrano come Hegel sia interessato ad una soluzione indipendente del problema politico, alla quale questo superamento "estetico" dello "Stato" sembra, in ogni caso, destinato a contribuire ben poco.

L'ultimo estratto che ci resta da considerare[131] è quello che ha sollevato piú discussioni fra gli studiosi, proprio perché riguarda, piú direttamente di tutti, il problema del trapasso di Hegel dall'illuminismo al romanticismo. Materialmente è tratto dalle *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris* di J. L. Mosheim,[132] che tratta della setta dei "fratelli del libero spirito," i quali professavano una teologia mistica e panteistica e pensavano — dice Mosheim — che tutti gli esseri emanano da Dio e devono ritornare a lui; le loro anime sono particelle dell'essenza divina, che possono ricongiungersi col loro principio ove si allontanino dal mondo sensibile, e cosí possono conseguire la somma libertà nel profondo abisso della divinità (*in voraginem divinitatis*) per mezzo della contemplazione. L'uomo cosí elevato a Dio e quasi assorbito nella natura divina è esso stesso Dio, come Cristo, figlio di Dio.[133] Per documentare la sua esposizione Mosheim dà in nota

un testo tratto *ex secretioribus eorum libris*. È in antico tedesco, ed è seguito da una proposizione che era citata, in latino, nella bolla di condanna. Entrambi i passi son quelli copiati da Hegel. Il testo antico-tedesco dice: l'uomo buono è figlio unico di Dio, che il Padre ha generato dall'eternità. Le creature sono non qualcosa di piccolo, o qualcosa, ma nulla. C'è qualcosa d'increato nelle anime, ed è la razionalità. Dio non è né buono né migliore né ottimo: si è ingiusti chiamandolo buono come se si chiamasse nera, sapendolo, una cosa bianca. Il Padre genera tuttora il Figlio, e il Figlio parimenti perché ciò che Dio produce è uno; il Padre genera il Figlio senza alcuna divisione. Ciò che la Sacra Scrittura dice di Cristo può esser detto del tutto giustamente di ciascun uomo divino. Ciò che è proprio della natura divina, è proprio di ciascun uomo divino. Il testo latino condannato aggiungeva: Dio è formalmente tutto ciò che è. Ciascun uomo perfetto è Cristo per natura. L'uomo perfetto è libero in tutto e non è tenuto ad osservare i precetti dati da Dio. Molte cose, nel vangelo, sono poetiche e non vere, e gli uomini debbono credere piú ai concetti prodotti dalla loro anima, congiunta a Dio, che non al vangelo.

Queste proposizioni, però, sembrano già da sé esser troppo "speculative" per appartenere ai "fratelli del libero spirito." E infatti esse risalgono ad una fonte molto piú autorevole: Eckhart. Già Rosenkranz[134] aveva parlato di *excerpta* hegeliani da Eckhart e dal suo discepolo Tauler. Chi ha identificato per primo la paternità eckhartiana dei passi è stato Rovenzweig[135] che ha riconosciuto che il passo latino era preso dalla bolla di Giovanni XXII contro Eckhart del 27 Marzo 1329, (in realtà, da un *rescriptum episcopale* del 1317 passato poi nella bolla). Ma chi ha dato la dimostrazione definitiva, anche riguardo al passo precedente, è stato Galvano della Volpe[136] che ne ha tratto osservazioni importanti a proposito di tutta l'influenza generale di Eckhart sul giovane Hegel. Indipendentemente, anche Haering[137] riconosce che Hegel "trascrive testualmente un intero passo da Meister Eckhart." Sembrano ignorare ancora questa paternità eckhartiana Negri e, stranamente, Asveld, che pure, come abbiamo visto, dà molto rilievo a questo passo.

Ugualmente diverse le valutazioni del peso di queste testimonianze in funzione dello sviluppo di Hegel. Tutti gli interpreti della *Hegelrenaissance* danno a quest'estratto un valore parti-

colare, collegandolo con le speculazioni dello *Spirito del cristianesimo* e relativi *Entwürfe*. Chi non vuol sentir parlare di Mosheim, invece, è Lukács,[138] per il quale Hegel, mentre prende da Mosheim i suoi appunti solo riguardo ai fatti, prende invece posizione contro il cristianesimo seguendo Gibbon, Forster ecc.; il fatto che Hegel abbia anche studiato i mistici tedeschi non conferma affatto "le costruzioni di Dilthey, Nohl *und Konsorten*": il nascere delle sette, nel cristianesimo primitivo, era molto importante per Hegel, e perciò egli s'interessò anche delle sette posteriori.

Quest'ultimo punto può anche essere vero, ma ciò non toglie che Hegel abbia estratto proprio un passo di valore speculativo che consona molto armonicamente con espressioni di Francoforte. Del resto Hegel aveva già notato, proprio negli ultimi righi della *Positivität*, come le sette medievali esprimessero tentativi di rompere gli schemi positivi del cristianesimo, e presentassero "scintille di ragione." Il panteismo appare a Hegel, in un primo momento, proprio nel suo valore di *eresia*, cioè di ribellione, di aspirazione alla libertà; ma contemporaneamente, come tendenza a quella unità che, anche sotto il profilo politico, va configurandosi come l'ideale che meglio si contrappone alla *separazione* che è sinonimo di corruzione e disfacimento. A Francoforte Hegel affronterà esplicitamente anche l'aspetto teoretico della questione, della quale prevale per ora l'aspetto pratico e storico-politico. Tutta la difficoltà del problema di cui ci stiamo occupando consiste nel fatto che proprio la storia e la politica hanno avviato Hegel alla metafisica; è un cammino certamente singolare, ma non manca di riscontri (si ricordi la schilleriana quarta lettera *Sull'educazione estetica*) anche se meno impegnati in quella sfera. Ma è un fatto, e lo storico deve anzitutto constatarlo, e cercare di spiegarlo all'interno dei movimenti osservati, e non con argomenti esteriori, anche se ingegnosi: e questo, anche a costo di lasciare non risolto ciò che, in base ai documenti, non si è potuto risolvere. Noi crediamo però che la migliore spiegazione non sia quella che si concentri in una formula, e che perciò essa sia data, nel nostro caso, proprio dalla concomitanza di diversi elementi, nessuno dei quali, da solo, vale a spiegare il "salto" fra la *Positivität* e lo *Spirito del cristianesimo* (molto piú sensibile, forse, dello stesso salto fra Francoforte e Jena), ma che tutti insieme valgono, almeno in parte, a colmare questa frattura.

8. *Eleusis*

L'ultimo documento in questione è il componimento giambico *Eleusis*[139] dedicato e inviato da Hegel a Hölderlin nell'agosto 1796, quando l'amico gli aveva già procurato un posto di precettore a Francoforte, a conclusione d'uno scambio di lettere, e dietro la decisione di Hegel di venir via dalla Svizzera.

Dopo un'introduzione che rappresenta la calma notturna, il ritorno dell'immagine dell'amico e il momento dell'atteso incontro, tutti i ricordi si perdono in un levare lo sguardo al cielo: "Il senso si perde nella visione — ciò che chiamavo il mio io si dilegua — mi abbandono all'incommensurabile —, io sono in lui, sono tutto, esso io sono soltanto." Ma il pensiero che ritorna si spaurisce di fronte all'infinito, perché non comprende la profondità di questa visione. Improvvisamente però appaiono le immagini degli spiriti dei fedeli di Eleusi che placano l'anima del poeta, ed egli, rivolgendosi a Cerere, vorrebbe che si aprissero anche a lui le porte del suo santuario: sentirebbe il fremito della sua vicinanza e comprenderebbe le sue rivelazioni. Ma le dimore della dea tacciono, gli dei son ritornati nell'Olimpo, perché il genio dell'innocenza che li aveva qui incantati si è dileguato dalla tomba dell'umanità profanata: tace la saggezza dei suoi sacerdoti, piú nessuna traccia delle sue feste: per il figlio della consacrazione la pienezza delle alte dottrine e la profondità del sentimento ineffabile son troppo sacre perch'egli giudichi morti segni degni d'esprimerle. "Già i pensieri non comprende l'anima — che fuori del tempo e dello spazio, nell'ansia dell'infinito — rapita, si dimentica, poi di nuovo alla coscienza — si sveglia"; chi volesse parlarne ad altri fremerebbe per aver pensato cosí miseramente il sacro, ed ogni parola gli apparirebbe peccato. E infatti una saggia legge vietava agli spiriti poveri ciò che il saggio vietava a sé stesso, di divulgare i misteri della santa notte, a che il loro spaccio di chiacchiere non lo turbasse e lo allontanasse dal sacro, e questo non fosse tanto abbassato nel fango da esser affidato alla memoria, e non divenisse merce del sofista, mantello per l'ipocrita, frusta per il lieto fanciullo, e, alla fine, cosí vuoto da aver le sue radici nell'eco di lingue straniere. I tuoi figli, o dea, non portavano il tuo onore sulle piazze, ma lo conservavano in petto: tu non vivevi sulla loro bocca, ma la loro vita ti onorava. Tu vivi ancora nelle loro azioni. Ed anche

stanotte ti ho sentito, santa divinità. Te mi rivela la vita dei tuoi figli. Te sento come anima dei loro atti, sei l'alto senso, la fede fedele, la divinità che non vacilla quand'anche tutto rovini.

Noi crediamo che le molte discussioni cui questo componimento — non certo poeticamente molto valido — ha dato occasione non siano del tutto giustificate, perché non è da esso che noi potremo davvero sapere se Hegel era diventato o no panteista o mistico, e in che senso e fino a qual punto. E tanto meno può aver importanza il fatto che i versi piú "panteistici" della prima parte siano tagliati, nel manoscritto, da un segno verticale. E questo anzitutto perché ci troviamo di fronte ad un documento di eccezione — i versi di Hegel sono pochissimi — in cui si mescolano lo sfogo immediato, un ideale consueto ed anche un motivo occasionale (si tratta di un dono di ringraziamento all'amico, incontro ai cui gusti Hegel può aver avuto l'intenzione di andare, con la scelta del suo tema) senza dire dei precedenti schilleriani (*La festa di Eleusi*, *Gli artisti* e *Gli dei della Grecia*) ai quali in genere, in questo momento, Hegel è, come abbiamo visto, particolarmente sensibile. Il poemetto potrebbe, insomma, essere il documento del panteismo e del misticismo di Hegel, e potrebbe anche non esserlo affatto; e se non possedessimo gli altri testi, e se non sussistesse, per ragioni ben diverse e sollecitato da testi ben piú impegnati, il problema d'una svolta nello sviluppo di Hegel, noi accetteremmo questo documento non piú che come un dono a Hölderlin, poesia d'occasione, come abbiamo detto.

Ma — si dirà — il problema, appunto, sussiste, ed è per questo che anche *Eleusis* acquista un'importanza meno contingente. Questo è vero, ma non forse per le ragioni che sono state addotte e discusse. A noi pare, insomma, che qui non sia tanto in questione il *panteismo*, che del resto è indeterminatissimo e non presenta nemmeno i motivi speculativi e dialettici per cui può esser legittimo porsene il problema a proposito dello *Spirito del cristianesimo* (quanto a panteismo speculativo, è piú importante il passo di Mosheim, anche se è solo un estratto), e neppure il *misticismo* nel senso usuale del termine, e cioè come misticismo del *sentimento.* Mentre il motivo speculativo, contemplativo, è presente ancora in maniera troppo tenue perché se ne possa discorrere in modo adeguato alla estrema complessità della *rationelle Mystik* successiva. Ciò che è qui in questione è, molto genericamente, anco-

ra il neoclassicismo protoromantico schilleriano dello *Unterschied*, son proprio le prime avvisaglie di quella esigenza di organicità, di totalità, che però questo testo non serve a specificare ulteriormente e che soltanto a Francoforte troverà un'espressione del tutto diversa, distaccata, come sarà, dal motivo neoclassico. *Eleusis* resta però un documento, fra gli altri, del fatto che il neoclassicismo è esso precisamente, il primo portatore del motivo romantico nell'esperienza hegeliana. Quest'ultimo si affiderà, presto, ad un veicolo diverso, ad un nuovo approfondimento dell'essenza del cristianesimo, per svincolarsi, alla fine, da questi "portatori" storico-religiosi e vivere da sé nell'elemento metafisico e sistematico. Ma allora sarà tanto trasformato da non poter essere piú chiamato romanticismo, nel senso storico e culturale concreto del termine: esso sarà divenuto, già a Jena, quell'idealismo dialettico in cui consiste la definitiva filosofia di Hegel.

Capitolo terzo

Francoforte: la dialettica dell'intero (1797-1800)

1. *I problemi del periodo*

Se i periodi di Stoccarda, Tubinga e Berna si presentano come altrettanti momenti unitari e conclusi dello sviluppo del giovane Hegel, il periodo di Francoforte, il piú caratteristico di tutti, sembra però essersi annunziato già negli ultimi mesi di Berna, sí che i suoi problemi sembrano esser già stati proposti tutti, appunto in sede di trattazione degli ultimi testi bernesi, che infatti già presentano le questioni del "panteismo," del "misticismo" e quindi, piú largamente del "romanticismo" del giovane filosofo.

Ciò sarebbe vero se questi termini si offrissero in modo autentico ed esauriente come i veri termini del problema dello sviluppo giovanile di Hegel; se, cioè, una volta decise queste questioni, fosse deciso e risolto il problema del periodo giovanile, e noi potessimo passar oltre. Infatti è evidente che non ci si interessa del *giovane* Hegel se non per procurarsi i dati iniziali d'uno sviluppo che prosegue, e conduce a quello Hegel maturo e sistematico che si è posto tanto prepotentemente all'incrocio di tutte le strade della filosofia contemporanea, per riprendere un'espressione molto efficace di Bobbio.[140]

Ma da questo punto di vista proprio le questioni del "panteismo" e del "misticismo" si rivelano, in fondo, addirittura allotrie e metaforiche, e comunque, inadatte ad esprimere il vero problema dell'origine del pensiero hegeliano, che è piuttosto quello delle origini dell'*idealismo* di Hegel e della *dialettica* che lo anima. Il "panteismo," allora, non ha piú significato per sé (se non per i teologi) ma solo in riferimento a quel concetto di *totalità*, di *intero*, di cui Hegel, innegabilmente condizionato in questo dal pensiero del primo Schelling, sente tutto il fascino, ma del quale comprende, in pari tempo, e già subito contro il suo amico, tutta la necessità di una *articolazione*. Il compito di articolare l'intero coincide con la soluzione del piú antico problema filosofico, quello del-

l'uno e dei molti; ma Hegel, che ha iniziato le sue riflessioni fuori del campo teoretico e metafisico, in quello della vita umana, della pratica e della storia, non si distacca ancora dalla sfera dei suoi interessi etico-religiosi, e concepisce il problema della totalità articolantesi ancora come il problema del "destino" di Gesú e del cristianesimo. Pure, gli strumenti, le categorie che va scoprendo, o meglio, i diversi aspetti, successivamente e lateralmente individuati di quello che sarà l'unico strumento decisivo, la dialettica, sembrano rivelare già una propria potenza ed ampiezza funzionale che va molto al di là del tema proposto, e necessariamente spinge il giovane pensatore nella sfera dei problemi generalissimi, di quella "filosofia prima" che i discepoli di Aristotele avevano chiamato metafisica. Già i primi frammenti francofortesi danno le prime formulazioni della dialettica, ed il loro contenuto, per es. religioso, si rivela chiaramente piuttosto inessenziale, se non addirittura superfluo, rispetto all'importanza di quelle formulazioni.

Cosí anche il "misticismo," che mai ha avuto e mai potrà avere, in Hegel, il significato usuale d'un irrazionalismo religioso sentimentale, potrà solo alludere a quel superrazionalismo contemplativo onde l'assoluto, l'intero, non può esser conquistato da un procedimento discorsivo, ma dev'essere *immediatamente*, direttamente colto, "concepito," deve rivelarsi in una folgorazione iniziale al di là della "riflessione": ("per fede" avrà l'imprudenza di dire Hegel una volta). Schelling dirà "intuizione intellettuale" e Hegel, piú tardi, rifiuterà questo termine che gli sembra sanzionare l'arbitrio speculativo dell'inizio "non provato" e ricercherà una filosofia che emerga da sé dall'autosviluppo dell'intero; ma nel circolo di cominciamento e risultato che le è inevitabile, i suoi discepoli-critici leggeranno un arbitrio ancor piú perentorio, l'assoluta mancanza di dimostrazione elevata a dimostrazione suprema: *rationelle Mystik*: l'accusa di Feuerbach non rinvia certo al misticismo di Teresa d'Avila o di Giovanni della Croce!

E infine, il "romanticismo," o meglio protoromanticismo, che certo con molto maggiore plausibilità storica viene, e deve venire chiamato in causa, nei suoi aspetti del soggettivismo etico ed estetico, dell'organicismo politico e del neoclassicismo storico — soprattutto in questi ultimi —, perfino esso si rivela un elemento problematico non perfettamente autentico, che sempre piú va sfasandosi rispetto al reale sviluppo del pensiero hegeliano. L'idealismo

dialettico snaturerà tutti gli elementi sopra nominati, li reinterpreterà, utilizzerà, piegherà alle sue esigenze sistematiche. L'organicismo sarà articolazione dialettica dello Stato come idea, cioè sintesi di razionale e reale, il soggettivismo verrà abbassato a momento dello sviluppo della coscienza, il classicismo diverrà il punto d'equilibrio, insostenibile e non sostenuto dal processo dello spirito, nella storia, nell'arte e nella religione; ed il romanticismo stesso, da un lato, diverrà anch'esso un monumento dello sviluppo dello spirito estetico, dall'altro, il punto di raccolta di tutti gli errori dell'epoca, il bersaglio degli strali piú violenti dello Hegel polemico, da Jacobi a Haller, da Schelling a Schleiermacher, da Tieck e Novalis a Görres.

Si dirà: ma questo è lo Hegel maturo, lo Hegel giovane è un altro. Perché potesse esser vero bisognerebbe che, proprio a Francoforte, alle categorie pseudopanteistiche e pseudomistiche bastasse il loro contenuto, che esse non rivelassero quell'eccedenza dinamica d'intenzionale funzionalità formale, rispetto al loro momentaneo contenuto, che spinge dritto il giovane Hegel alla formula del *Systemfragment*, e di qui a quella jenense dell'"identità" e al sistema di Jena. Il problema di Francoforte non è quindi quello del panteismo, del misticismo e del romanticismo di Hegel, ma né piú né meno che il problema delle origini della dialettica hegeliana, di quella dialettica che deve articolare la totalità, di cui storia, logica, arte, natura, religione e diritto sono soltanto zone, sezioni, "sfere" subordinate.

Il problema delle origini della dialettica, abbiamo detto, è il problema di Francoforte. Infatti il lettore che ci ha seguito fin qui non ci ripeterà, coi filologi frettolosi, che "l'alienazione c'è già a Berna." Abbiamo già chiarito, almeno in parte (e cioè rispetto a Berna: resta da chiarirlo, testualmente, rispetto a Francoforte), che la dialettica bernese dell'alienazione-riappropriazione non è la dialettica *hegeliana* di immediatezza, estraneazione e superamento. A Berna l'alienazione è schiavitú *constatata*, e la riappropriazione è il *dover essere* della soppressione di quella: e, come abbiamo detto, questa dialettica non è stata scoperta da Hegel ma dagli illuministi e soprattutto da Rousseau. Alla fine del periodo jenense, e in seguito, l'alienazione è invece l'uscita fuori di sé dell'intero, che è insieme la sua determinazione, la sua particolarizzazione; e la *Aufhebung* è la riconquista di sé, l'automediazione raggiunta,

l'autoarticolazione organica dell'intero stesso. È il risultato del processo necessario di *ciò che è*. Non può trattarsi, evidentemente, della stessa cosa.

Ma il cammino dall'una all'altra formulazione non è affatto semplice. Esso è mediato appunto dall'istanza della totalità articolantesi, dell'unità delle differenze, dell'unità della differenza e della non-differenza, o "legame del legame e del non-legame." Quest'ultima formula (che conclude i lavori di Francoforte, ma è già implicita nel concetto di "destino," e molta parte del travaglio dello *Spirito del cristianesimo* e, prima, dei suoi abbozzi tende ad enuclearla, riuscendo piú volte a formulazioni dialettiche ancora piú mature) non contiene in sé necessariamente il concetto di estraneazione. Il "legame del legame e del non-legame" potrebbe anche essere qualcosa di statico, di fisso, di *sostanziale*, non è detto che debba esser qualcosa di "*soggettivo*." La dialettica schellingiana di polarizzazione e indifferenziazione (o di duplicazione ed unificazione), infatti, non implica l'alienazione: è, sí, un dinamicizzarsi della sostanza spinoziana, ma non giustificato, esteriore, è un espediente. A Francoforte Hegel incomincia già a capire che per articolare la totalità può servirsi dei concetti di estraneazione e riappropriazione, attribuendoli ad essa. Come vedremo, egli usa tali categorie e disegna simili movimenti piú d'una volta. Ma il compito è grave, non può essere risolto in una volta, soprattutto perché l'adattamento della categoria dell'alienazione-riappropriazione alla dialettica della totalità esige una seria considerazione dei problemi logici, che Hegel, finora, ha sempre rinviato. Quindi, nei primi anni di Jena, egli incomincerà a costruire il sistema servendosi dello strumento schellingiano, cioè, in sostanza, d'una dialettica della totalità senza estraneazione: d'una dialettica in cui l'assoluto è sostanza, non ancora soggetto. Solo la *logica* di Jena e soprattutto l'*Articolo sul diritto naturale* (ultimo degli articoli sul *Giornale critico* e *posteriore,* come non è possibile non ammettere, al *System der Sittlichkeit,* con buona pace della memoria di Lasson) nella *Tragödie im Sittlichen* riprendono la sintesi francofortese di dialettica di totalità e dialettica dell'estraneazione e apprestano lo strumento definitivo. Da quel momento non ci sono piú due o tre dialettiche hegeliane, ma una sola.

I testi di Francoforte possono riunirsi in cinque gruppi: 1) progetti per lo *Spirito del cristianesimo*; 2) scritti politici; 3) frammen-

ti di studi storici; 4) *Spirito del cristianesimo*; 5) ultimi testi, e cioè *Systemfragment* e rifacimento dell'introduzione alla *Positivität*, che sono i piú brevi, ma i piú importanti di tutto il periodo giovanile. Quantunque quasi certamente jenense, dev'essere poi considerato in questa sede anche un ultimo frammento politico, intitolato da Lasson *Freiheit und Schicksal.*

2. *I progetti per lo* Spirito del cristianesimo

Questi abbozzi sono sette; fra questi, tre, cioè il primo, il sesto e il settimo sono dei veri e propri schemi riutilizzati nell'opera maggiore, uno sullo spirito del giudaismo, uno sullo spirito del cristianesimo ed uno sul sermone della montagna. Noi vi accenneremo in sede di esposizione del testo maggiore, per evitare ripetizioni. Fra gli altri frammenti, i piú importanti sono il quarto e il quinto, intitolati da Nohl rispettivamente *Amore* e *Fede ed essere.*

Il primo di questi abbozzi (dopo il progetto per lo *Spirito del giudaismo*), intitolato da Nohl *Moralità, amore e religione,* incomincia con una definizione della fede positiva: essa è una fede "in cui il pratico è presente sotto forma teoretica, l'originariamente soggettivo soltanto come un oggettivo, una religione che pone le rappresentazioni di qualcosa di oggettivo che non può divenire soggettivo come principio della vita e delle azioni." E prosegue: "L'attività pratica agisce liberamente, senza unione ad un opposto, senza esser determinata da questo; essa non porta unità in una molteplicità data, ma è l'unità stessa che si salva solo contro il molteplice opposto, che riguardo alla facoltà pratica resta sempre non legato; l'unità pratica viene affermata con ciò che l'opposto vien del tutto soppresso (*aufgehoben*)." Siamo nell'ambito del problema schellingiano dell'io pratico come attività assoluta. Ciò che però sembra interessare ora Hegel è ancora di utilizzare questi concetti schellingiani in funzione della definizione della positività. Il frammento è quindi molto caratteristico, proprio perché fa da transizione fra gli interessi bernesi e quelli di Francoforte, inizialmente condizionati dalla suggestione schellingiana della *totalità*, che Hegel, però, vuol subito liberare dalle unilateralità soggettivistiche in cui essa, nello Schelling fichtiano, trova il suo limite.

I comandi morali, prosegue Hegel, affermano l'unità contro la molteplicità degli istinti, e sono molteplici solo perché lo sono questi ultimi. La differenza fra i concetti morali e quelli teorici è che l'oggetto dei primi è l'io, quello dei secondi è il non-io; infatti "l'oggetto del concetto morale è una certa determinazione dell'io, che per diventare un concetto, per poter essere conosciuta e divenire oggetto, vien contrapposta all'io altrimenti determinato, vien trattata come un accidente dell'io, ed esclusa dalla determinazione dell'io che ora conosce. Il concetto è un'attività riflessa." Ora, "un concetto morale che non è nato in questo modo, un concetto senza attività è un concetto positivo; pure, esso deve divenire pratico; è solo qualcosa di conosciuto, un dato, qualcosa di oggettivo, e riceve la sua potenza e la sua forza, la sua efficacia, solo per mezzo d'un oggetto che susciti rispetto o paura." Anche il morale può divenire oggettivo, nella misura in cui è rappresentato o concepito, ma è sempre legato alla coscienza che noi stessi e la nostra libera attività siamo l'oggetto di tale conoscenza; "il morale e l'oggettivo nel senso usuale sono proprio opposti l'uno all'altro." Hegel continua poi ad adattare i principi dell'etica dell'io come attività alle questioni della positività, dei miracoli, della provvidenza, e traccia uno schema per possibili sviluppi, per concludere: "Là dove soggetto e oggetto, ovvero libertà e natura, son pensati cosí uniti, che la natura sia libertà, che soggetto e oggetto non possano esser divisi, là è il divino: un tale ideale è oggetto di ogni religione. Una divinità è soggetto e oggetto contemporaneamente; di essa non si può dire che sia soggetto in opposizione all'oggetto, o che essa abbia oggetti."[141] Haering, nel suo lungo commento a questo frammento nota come questo sia il punto in cui il particolare problema religioso "trapassa al piú universale significato d'una discussione su ogni rapporto di soggetto-oggetto in generale, anche del rapporto teoretico puro e metafisico, e diviene il tipo per tutto questo dominio."[142] Alla fine del frammento, come ha notato Massolo,[143] troviamo però l'accenno ad una riserva nei riguardi di Schelling: "Le sintesi teoretiche sono del tutto oggettive e del tutto contrapposte al soggetto. L'attività pratica nega l'oggetto, ed è del tutto soggettiva": soggettiva, cioè non assoluta, ancora unilaterale. Ma leggiamo il seguito: "Solo nell'amore si è uno con l'oggetto, esso non domina e non vien dominato." Proprio come risoluzione della duplicazione di teoria e prassi, di soggetto e og-

getto come quella unificazione che, secondo Hegel probabilmente, lo Schelling fichtiano non ha ancora raggiunto, noi incontriamo il primo concetto fondamentale di Francoforte, l'*amore*, che è la prima forma in cui si presenta quell'ideale di *totalità* che è destinato a trascendere la determinatezza del piano etico-religioso su cui ora appare: "quest'amore oggettivato dall'immaginazione è la divinità" per la quale l'uomo, solo in quanto è ancora "diviso" può sentire rispetto o timore; ma l'amore "è in sé stesso unico," anzi, "unione di soggetto e oggetto, di libertà e natura, di reale e possibile," mentre "se il soggetto conserva la forma del soggetto, e l'oggetto quella dell'oggetto, la natura è ancora natura, nessuna unificazione è possibile. Il soggetto, l'essenza libera, è l'onnipotente, e l'oggetto, la natura, il dominato." Ancora, come si vede, una tendenziale critica del soggettivismo di Fichte e di Schelling, per quanto resti innegabile che almeno l'ambito di questi problemi e lo stesso ideale della totalità sono stati suggeriti alla speculazione del giovane Hegel dallo sviluppo dell'idealismo postkantiano. Che egli chiami *amore* questa totalità è dovuto a diverse fonti, che in particolare Haering ha ricercato sia a proposito della presenza di questo concetto già nel frammento tubinghese, come sappiamo, sia a proposito di questi frammenti di Francoforte.[144] Fonti che si distribuiscono lungo tutta la linea del pensiero mistico dall'eros platonico (espressamente ricordato nel frammento che segue) attraverso il neoplatonismo, la mistica medievale, Eckhart, allo Spinoza riscoperto da Jacobi e finalmente a Schiller. Per quanto riguarda, però, i frammenti che stiamo ora studiando, Haering insiste nel porre in prima linea la fonte giovannea, concludendo che l'amore, qui, deve anzitutto far pensare "allo specifico concetto cristiano"; il che, secondo lui, smentisce quelli che vedono in Hegel una "mistica impersonale"; giusto — egli aggiunge — che Dilthey parli, al riguardo, d'un "sentimento del vivente," purché non lo si assuma nel senso di accentuare il lato *sentimentale* di questo concetto. Sul che, naturalmente, bisogna essere d'accordo.[145]

Una volta apparsa alla mente di Hegel, nella figura dell'*amore*, l'idea di una totalità ancora piú piena che non l'assoluta soggettività etica dello Schelling fichtiano, è naturale che egli non tralasci di approfondirne il senso, in rapporto alla non-totalità, alla separazione, alla scissione, alla determinazione della riflessione,

fino a giungere ai primi tentativi d'una formulazione dialettica. Ciò avviene molto presto, e cioè nell'importantissimo frammento sull'*Amore* di cui ci occuperemo fra breve. Prima però dobbiamo dir qualcosa del frammento intermedio[146] intitolato da Nohl *Amore e religione*.

Questo frammento manca dell'inizio, e la parte che ci resta trova Hegel occupato a concludere un'osservazione sull'accoglimento di divinità straniere da parte di un popolo, che rivela un'esigenza di unione, di non inimicizia con gli altri popoli: osservazione che è da mettere in rapporto con l'abbozzo sullo *Spirito del giudaismo*, che è già stato redatto da Hegel. Anche il seguito prosegue partendo dallo stesso ambito di riferimenti, ma poi va ampliandosi in un orizzonte piú generale. Quando la scissione fra desiderio e realtà, dice Hegel, è cosí grande da produrre un reale dolore, vien posta come principio della sofferenza un'attività indipendente, cui è attribuita la vita, ma poiché la conciliazione col dolore è impossibile, lo è anche con la causa di esso, e il desiderio se la oppone come un essere ostile; ma quest'essere non può venir considerato tale in assoluto: anche dal Dio ebraico, vuol dire Hegel, l'uomo si aspetta gioie e protezioni; quindi quella ostilità è considerata come transitoria, dovuta ad una colpa dell'uomo, come una punizione; se però il desiderio è cosciente della propria purezza, ed ha la forza di sopportare una scissione totale, esso si oppone a una forza disumana, al destino, senza sottomettervisi e ridursi in sua schiavitú.

Quando c'è una scissione eterna nella natura, se l'inconciliabile è conciliato (come nel primo dei due casi precedenti), allora abbiamo la positività. Il conciliabile, l'ideale, è oggetto (la totalità come Dio posto fuori dell'uomo e suo padrone); ma se noi volessimo porre l'ideale semplicemente in noi, questo non sarebbe un ideale (una vera totalità): altro motivo di critica antisoggettivistica, evidentemente. Al riguardo, non bisogna mancar di notare come quella che sarà la posizione antifichtiana di Schelling sia stata anticipata da Hegel proprio con queste riserve, salvo, s'intende, il diverso punto d'approdo dei due amici nella formulazione delle articolazioni della totalità, e cioè nella formulazione della dialettica. La religione, conclude Hegel, è identica all'amore. L'amato non è opposto a noi, è un solo essere con noi, noi non vediamo in lui che noi stessi, eppure egli non è noi stessi: un miracolo che non

possiamo comprendere. Il frammento termina con una citazione dal *Fedro* platonico[147]: l'iniziato che ha contemplato una volta la bellezza eterna, se ne vede un'immagine in un viso umano, è preso da timore e da fremito ed infine adora quest'essere come un dio, e se non temesse d'esser creduto folle, gli offrirebbe sacrifici.

E veniamo finalmente al piú importante tra gli abbozzi che stiamo considerando, quello intitolato, da Nohl, *Amore*.[148] Esso è il primo punto d'arrivo cui approda la crisi antilluministica di Hegel, sollecitata, come abbiamo visto, da motivi diversi, ma orientata alla sfera metafisica dietro l'influenza della filosofia del primo Schelling. Proprio la diffidenza che Hegel ha manifestato, nelle prime lettere da Berna, verso la speculazione puramente teoretica e verso Fichte, ha provocato in lui il bisogno di consumare anche quest'esperienza, e di rendersi padrone anche di questo campo, che però non è ancora specificamente il campo della logica, ma, approssimativamente, quello dell'ontologia metafisica. La serietà d'impegno con cui Hegel dice, nell'epistolario, di aver seguito i primi scritti di Schelling, e anche le sue dichiarazioni di averne avuto la "chiave" dei problemi che già lo sollecitavano, non devono essere interpretate come dichiarazioni metaforiche o di benevolenza. Hegel ha studiato tanto seriamente il primo Schelling, e, in parte, anche il Fichte maestro di quest'ultimo, da accorgersi sia della méta cui lo sviluppo del pensiero schellingiano tende, al di là delle sue attuali formulazioni ancora soggettivistiche, e cioè la totalità, l'assoluto, l'intero, sia dei limiti dell'orientamento schellingiano, che, si badi, non sono soltanto quelli che gli scritti di Schelling ora presentano, e cioè limiti soggettivistici, ma in un certo senso, persino quelli del futuro sistema dell'identità, e cioè i pericoli di una *insufficiente articolazione della totalità*. L'esigenza della totalità, si presenta, cioè, a Hegel, subito, come esigenza d'una totalità organica, articolata: trasformazione che la suggestione schellingiana assume nel suo esser accolta da Hegel, evidentemente, a causa della precedente storia mentale di questi e dei suoi interessi pratici, storici, concreti, che gli fanno pretendere che anche ove di quei fenomeni debba esser data una spiegazione unica, o siano da riportarsi ad un criterio unitario (come in sostanza l'idealismo ha incominciato a proporre con lo stesso Fichte, quale che sia l'organo o la sede o la forma del principio), pure essi debbano venire concretamente spiegati nella loro determinatezza. In questo senso, le

prime formulazioni della dialettica (anche se ancora alquanto metaforiche, ossia legate a metafore quali amore, vita, ecc.) contengono già, implicitamente, le successive critiche antifichtiane ed antischellingiane dalle quali emergerà la formulazione definitiva della *Vorrede* alla *Fenomenologia.* Che poi Hegel sia *riuscito* a far in modo che gli elementi concreti e determinati della vita umana venissero veramente spiegati e non sommersi nel seno della totalità, non trascesi nell'unico principio e criterio, ma mantenuti nella loro autenticità; e, reciprocamente, che l'organica totalità sia veramente articolata come criterio funzionale destinato a vivere nelle diramazioni delle singole determinazioni, è naturalmente un discorso molto diverso, sul quale ritorneremo quando i tentativi stessi di Hegel di spiegare elementi reali e concreti ci solleciteranno a giudicarne la riuscita. Il che non è detto non debba avvenire già a proposito del frammento sull'*Amore*, del quale dobbiamo ora occuparci.

Anche questo frammento manca dell'inizio, che però non è difficile arguire. Hegel sta disegnando i diversi gradi di espansione della positività,[149] ossia di quell'atteggiamento di *proiezione oggettiva della totalità*, di rappresentazione della totalità come qualcosa di esteriore, già, come vedremo, prospettata nell'abbozzo dello *Spirito del giudaismo.*[150] La totalità come oggetto è lo *scopo finale*, ed ha un ambito diverso, secondo gradi diversi di generalità: in Abramo scopo finale è la sua famiglia e il suo popolo (nello *Spirito del giudaismo* dirà, addirittura, sé stesso), quindi il Dio oggettivo è il Signore che gli assicura protezione in quest'ambito. Per i cristiani è la cristianità, per il cosmopolita è l'umanità: in quest'ultimo caso (qui il discorso di Hegel incomincia ad esser compiuto, cioè comincia da un punto) e cioè quanto piú l'intero (lo scopo finale oggettivo) è esteso, tanto minore è la parte che ciascun individuo riceve di dominio sugli oggetti e di favore del padrone sovrano: ciascuno perde, tanto piú, le sue pretese e la sua indipendenza; il suo volere consiste nella partecipazione alla dominazione universale, senza che egli abbia l'orgoglio d'essere il centro delle cose; il fine di tutta la collettività è per lui realtà suprema.

Verrebbe da chiedersi chi sia il "cosmopolita" di cui parla Hegel, se il cittadino della "monarchia universale" cristiano-romantica che sarà vagheggiato per es. da Novalis, fra qualche anno, nel *Saggio* sulla cristianità (1799), insomma di quel cosmopolitismo

religioso che, come dice Dilthey,[151] diede poi veste cristiana alla Santa alleanza; oppure il cosmopolita illuminista rivoluzionario che si propone un ideale dell'umanità contrapposto a quello dello Stato dinastico, un ideale dell'uomo contrapposto al concetto del suddito: ma è evidente come Hegel sia ora al di qua di questa distinzione, e, se essa gli venisse in mente, rifiuterebbe, sia pure per ragioni diverse, entrambe queste forme di universalismo.

Questa condizione di asservimento all'oggettività totalizzata come scopo finale è un "amore della volontà morta" che "non è circondato che da materia," tutto è per l'uomo mondo esteriore, eterno come lui; "l'uomo è, nella sua intima natura, un opposto" (perché la totalità è fuori di lui, egli, da un lato resta empiricamente sé stesso, fuori e contro la totalità, dall'altra non è sé stesso perché il tutto, per lui, è fuori, il *suo* scopo non è in lui, ma fuori di lui: egli fa parte del tutto e non ne fa parte, e in quanto ne fa parte sta contro quel sé stesso che non ne fa parte, che è per sé). Pertanto i suoi oggetti possono cambiare, ma non gliene mancano mai; se li perde, sa che la perdita sarà ricompensata; egli, ripete Hegel poco piú oltre, "è solo un opposto, l'opposto è per lui volta a volta condizione e condizionato, egli deve (*muss*) pensarsi fuori della propria coscienza" (è *oggetto a sé stesso,* è *estraniato,* fuori di sé come oggetto, e come tale distaccato da sé stesso: non si possiede, perché potrebbe possedersi solo nell'unificazione di sé con sé, e del tutto con il tutto): "Nessun condizionante senza condizionato e viceversa, non c'è incondizionato, niente porta in sé la radice del proprio essere, ciascuna cosa non ha che una necessità relativa, l'uno è per l'altro, e perciò per sé stesso, solo in forza d'una potenza estranea [...] non c'è esistenza indipendente se non in un essere estraneo da cui l'uomo riceve ogni cosa come un regalo."[152]

Questa situazione di scissione e estraneazione è stata rappresentata da Hegel nella forma dell'oggettività in conformità con il punto di partenza, ancora legato al concetto di positività (vedi *Spirito del giudaismo*); ma non bisogna credere che Hegel vi contrapponga qui una riappropriazione soggettivistica. La polemica contro il soggettivismo manca solo nella lettera del testo, ma è presente nel suo spirito, perché anche la pura soggettività è separazione, è un rimanere nell'opposizione. Il testo, infatti,[153] presenta subito nell'*Amore* la situazione di fusione degli elementi opposti, per

cercare di articolarla. "Unificazione vera, vero e proprio amore hanno luogo soltanto tra viventi che sono uguali in potere [senza divario di prevalenza, che porterebbe, invece, ad un rapporto di signoria-servitú] e che, quindi, sono in tutto e per tutto l'un per l'altro dei viventi, che per nessun lato [come nella situazione di separazione, di scissione] sono l'un per l'altro dei morti." Seguono determinazioni teoretiche, e l'intelletto ritorna ad essere, come nel frammento tubinghese, e come sarà d'ora in poi sempre per Hegel, la facoltà dell'analisi e della separazione, pur nella sua formale funzione d'unificazione trascendentale. L'amore, dice Hegel, non è l'intelletto "i cui rapporti lasciano ognora il molteplice come molteplice, e la cui unità stessa sono delle opposizioni"; esso non è neppure la ragione "che oppone senz'altro il suo determinare al determinato": evidentemente, altro documento d'un rifiuto, piú rilevante perché inserito in una organizzazione sistematica, del soggettivismo fichtiano e, per ora almeno, schellingiano. L'amore non è niente di limitante, o di limitato, o di finito: "è un sentimento, ma non un sentimento singolo" che sarebbe "vita parziale" e dal quale "la vita [...] si spinge alla dispersione nella molteplicità dei sentimenti, per trovare sé in questo intero della molteplicità": siamo ora di fronte a quello che giustamente è stato chiamato il misticismo speculativo di Hegel, e il "sentimento," che però non è sentimento "singolo" (come quello rivalutato dagli empiristi, dai sentimentalisti inglesi, da Hume e dallo stesso Kant, in quanto funzione del discreto, del puntuale, del singolare), ma, evidentemente, è sentimento *universale*, unitario, ricorda pertanto molto da vicino le supreme categorie della mistica speculativa, che permettono l'immedesimazione con l'unità suprema.[154] Ricorda, abbiamo detto: infatti sussiste pur sempre una differenza fra la categoria mistico-speculativa dell'immedesimazione con la totalità e l'*amore* hegeliano: la prima non si articola entro di sé; è il culmine d'un processo di semplificazione; la dualità la precedeva, ed è definitivamente superata nel passo supremo; mentre la categoria hegeliana deve assumersi il "travaglio del negativo," l'articolazione, perché, nelle intenzioni di Hegel, essa non significa e non informa la fuga dal mondo, dalla vita che è unità di molteplici, bensí, al contrario, è dentro la vita, è la stessa vita, che deve dar ragione del rapporto d'unità e differenza all'interno di sé stessa. E infatti troviamo ora quella che può esser detta *la prima formulazione della dialettica*

hegeliana: "Nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di sé stessa, e come una unificazione di essa medesima; dalla unità non sviluppata, la vita, attraverso la cultura, ha percorso il circolo verso una unificazione completa; alla unificazione non sviluppata stavano di contro la possibilità della separazione e il mondo; la riflessione produceva, nello sviluppo, sempre piú opposto, che veniva unificato nell'impulso appagato, finché la riflessione opponeva all'uomo l'intero dell'uomo stesso, fin che l'amore toglie, in piena assenza d'oggetto, la riflessione, strappa all'opposto ogni carattere di un estraneo, e la vita trova sé stessa senza ulteriore difetto. Nell'amore è ancora il separato, ma non piú come separato: come unificato; e il vivente sente il vivente."

Prima formulazione della dialettica, abbiamo detto; e aggiungiamo anche, una formulazione abbastanza matura, piú di altre successive. Perché essa comprende in sé entrambi i significati della dialettica hegeliana, quello di unificazione degli opposti, e quello di riappropriazione d'una estraneazione. La totalità, infatti (amore e vita, entrambe le metafore della totalità, sono qui raccolte insieme), non è soltanto unificazione di un'opposizione che essa trovi, a sé estranea, data, ma ritorno da una *duplicazione* che appare già come atto di sdoppiarsi: un movimento che, almeno implicitamente, già contiene il momento "soggettivo" (non in senso fichtiano, ma nel senso della sostanza-soggetto) della estraneazione. Nella *Fenomenologia*, nella *Logica* e nel sistema, infatti, l'estraneazione apparirà spesso come duplicazione e viceversa, e i due termini significheranno sempre, insieme, tutt'e due le cose. Particolarmente nella *Fenomenologia* noi ritroveremo spesso il motivo della duplicazione, per es. a proposito dell'autocoscienza che si sdoppia nelle due autocoscienze contrapposte del signore e del servo, ecc. Un'altra rassomiglianza con quest'opera troviamo, come è stato giustamente notato,[155] lungo la descrizione del processo: unità non sviluppata, *cultura* (in posizione di estraneazione, proprio come la *Bildung* della *Fenomenologia*), unificazione completa.

Al momento della duplicazione Hegel dedica qualche parola in piú, confermandone il carattere di "riflessione" ed acuendo l'opposizione fino al punto di portarla all'interno dell'uomo, come opposizione fra lui e la sua stessa totalità. Il momento della unificazione completa, invece, supera l'obiettività in qualunque sua forma, toglie la riflessione, l'estraneità, fa sí che la vita si ritrovi, ossia

si riappropri. Definitivo, il termine *aufhebt*, ed il suo commento: il separato è come unificato, e cioè la *Aufhebung* è, come è noto, un togliere e un conservare. L'unico termine dialettico a non figurare è quello di *Entäusserung* o *Entfremdung*; ma molta parte del suo significato è, come abbiamo visto, già implicito nel motivo della duplicazione.

Nella pagina che segue Hegel sembra volere togliere la metaforicità del motivo dell'amore, per confermare la ritrovata dialettica proprio nel rapporto dell'amore reale. Gli amanti sono un vivente intero, e l'unica loro distinzione è data dalla loro possibilità di morire, che però, come mera possibilità, può esser superata dall'amore, che "tende a unificare anche il mortale, a farlo immortale." La separabilità ha piuttosto, proprio nel rapporto dell'amore, ancora una espressione nel pudore, che non è difesa di "una proprietà suscettibile di aggressione" (questo è piuttosto il caso delle ragazze che non si concedono se non per denaro) bensí al contrario, è un "corruccio" di fronte a quell'ostacolo all'unificazione completa che è rappresentato dai corpi, che possono soltanto avvincersi, nell'amplesso, ma non unificarsi. "Un animo puro non si vergogna dell'amore; ma si vergogna che questo non sia completo; l'amore non completo si rimprovera che vi sia ancora un potere, ancora un *quid* ostile che procura degli impedimenti al compimento. Il pudore subentra soltanto per via del ricordo del corpo, per via della presenza personale, nel sentimento dell'individualità." Pure, nell'amplesso "ciò che piú intimamente è proprio si unifica [...] fino a smarrire la coscienza, fino a togliere ogni differenza." Coerentemente, lo smarrimento dell'estasi sessuale è inteso da Hegel come il togliersi della coscienza, nel senso di coscienza riflessa, della separazione: e nell'attimo stesso l'unificazione si concreta in una vita autonoma, nel concepimento: "Il mortale ha deposto il carattere della separabilità: e un embrione d'immortalità, un embrione di ciò che eternamente da sé si sviluppa e produce, un vivente, si è fatto." Pure, questa "unificazione inseparata" deve incontrare la propria vita fatta di separazioni e riunificazioni. Una maggiore relativizzazione attende però l'unificazione amorosa in un nuovo rapporto alle cose, al *mortuum*, la proprietà di ciascuno degli amanti, che giustamente il traduttore e commentatore italiano del frammento[156] considera un "prolungamento della corporeità individuale." Nella proprietà "a ciascuno [degli amanti] appartengono

molte cose [...] e cosí essi sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel molteplice acquisto e possesso della proprietà e dei diritti." Se uno dei due divenisse padrone dei beni dell'altro, ne toglierebbe il diritto e "ciò sarebbe di nuovo una opposizione di contro al potere dell'altro," contrapporrebbe una sua dominazione sulle cose, al dominio dell'altro; se poi "l'uso è comune," "il pensiero del diritto non verrebbe affatto obliato, perché tutto ciò di cui gli uomini sono in possesso ha la forma giuridica della proprietà; ma quand'anche il possessore ponga l'altro nell'eguale diritto al possesso, tuttavia la comunanza dei beni è soltanto il diritto di ciascuno dei due alla cosa"; l'opposizione, cioè, permane in quanto ciascuno dei due non può esercitare questo diritto se non per conto proprio. Cosí termina il frammento.

Abbiamo già detto della sua importanza in ordine al motivo principale che esso presenta, la formulazione dialettica. Quanto al seguito, è certamente da notare la tendenza di Hegel a riempire subito la formulazione astratta del principio, con contenuti concreti, qui, l'amore come rapporto umano in tutti, o quasi, i suoi aspetti. Questa tendenza, però, non deve far credere ad una idoneità del principio alla concreta funzionalità. Fin da questa sua prima formulazione, cioè, si presenta subito quella caratteristica che esso conserverà lungo tutto lo sviluppo della filosofia hegeliana, e che consiste nella reciprocità di due tendenze: l'una, che mira, come abbiamo detto, alla concretizzazione dell'elemento formale, onde quest'ultimo non vive se non applicandosi a determinazioni concrete, siano esse discorsive, naturali, o politiche, estetiche, religiose ecc.; l'altra, onde tutti questi elementi concreti ripetono la loro validità obiettiva, il loro senso, dall'intero di cui sono membri e dal posto che occupano entro la sua articolazione. Anche nel frammento che abbiamo ora letto, da un lato l'unificazione è amore, e non amore metaforico, ma amore umano, la cui ricognizione si spinge fino al punto determinatissimo dell'estasi sessuale e del concepimento del nuovo essere, raggiungendo, lungo questa strada, anche la bella espressione romantica: "un animo puro non si vergogna dell'amore," certamente suscettibile di sviluppi molto piú fecondi di quello che essa ottenga nella pagina hegeliana; ma d'altro lato, reciprocamente, l'amore umano diventa *niente piú che* un simbolo della totalità, e altrettanto l'amplesso, l'estasi, il concepimento, ecc., ed anche questo sarà il solo senso della frase ora ri-

cordata. Ciò che ora è l'amore, domani lo sarà la vita, e poi il concetto, il sillogismo, la Riforma protestante, lo Stato, l'arte romantica ecc.: tutti i fenomeni umani messi in posizione di *Aufhebung*. Mentre non c'è bisogno di aggiungere che anche l'accenno finale alla proprietà non ha niente di concreto, nessun valore "sociale," se non per il fatto che Hegel, a questo punto, *ci abbia pensato*. Certo, egli continuerà sempre a pensarci, al concreto, ma anche a risolverlo nel fatto di averci pensato, di averlo collocato al punto giusto, e pertanto, a vanificarne l'autonoma esistenzialità.

Un interessantissimo approfondimento della formulazione del principio dialettico apre il frammento seguente, da Nohl intitolato *Fede ed essere*.[157] La fede, dice Hegel, è il modo in cui il conciliato esiste nella nostra rappresentazione. La conciliazione è l'attività che, riflessa come oggetto, è la cosa creduta. Ora, perché vi sia conciliazione, i termini devono essere concepiti come opposti: "ma l'opposto non può essere conosciuto come tale se non è già stato conciliato; la conciliazione è la misura secondo la quale avviene la comparazione, e secondo la quale gli opposti come tali appaiono insoddisfatti. Ora, se si mostra che gli opposti limitati, come tali non potrebbero sussistere, che essi dovrebbero sopprimersi (*aufheben müssten*), e che perciò la loro possibilità presuppone una conciliazione (già per poter mostrare che essi sono opposti vien presupposta la conciliazione) si prova cosí che essi devono (*müssen*) esser conciliati, che deve (*soll*) esserci conciliazione."[158] Il frammento precedente aveva semplicemente enunciato la successione dialettica come unità immediata, duplicazione o opposizione, unità riconquistata; ora Hegel vuol giustificare il movimento dialettico, per dirla coi musicisti, per moto retrogrado: la conciliazione suppone che ci siano degli opposti da conciliare, ma gli opposti, essi stessi, non sarebbero conoscibili come tali, se non si presupponesse una loro unità, in riferimento alla quale sono *opposti* (e non soltanto diversi o differenti). D'altra parte, se gli opposti provano la unificazione come *presupposizione*, essi la provano anche come conseguenza (di nuovo il moto naturale, dalla presupposizione agli opposti, e da questi alla conciliazione). Dovrebbe essere la prova aritmetica della dialettica, come le prove dell'addizione e della sottrazione, e sembrerebbe anzi anticipata la nota teoria della *Logica* e del sistema onde la dialettica è un movimento circolare. Eppure questa prova incontra un ostacolo molto serio:

leggiamo il seguito: "Ma che la stessa conciliazione sia, non è affatto provato con questo: questa specie d'esistenza (*Vorhandensein*) della rappresentazione di essa è creduta; essa non può essere provata perché gli opposti son ciò che dipende, ma la conciliazione, in rapporto ad essi, è l'indipendente; e provare vuol dire mostrare la dipendenza"; e questo indipendente può essere a sua volta un opposto, e allora bisogna procedere ad una nuova conciliazione che a sua volta è la cosa creduta. La conciliazione prima provata è solo un *dovér essere*. Come essere reale, come esistente, essa non può esser provata perché la conciliazione, come *presupposizione*, è un indipendente: essa può esser soltanto *oggetto di fede*.

Se i critici della dialettica attorno al 1840, Weisse, Fichte jr., Ulrici e, soprattutto, Trendelenburg e Feuerbach avessero potuto leggere questa pagina del giovane Hegel, vi avrebbero trovato la confessione, di pugno di Hegel stesso, che la dialettica deriva da un presupposto non provato: e cioè, per Trendelenburg, da quella presupposizione interpolata nel movimento di *contrari* che egli rimprovera a Hegel nella seconda parte della sua critica; e per Feuerbach, in sostanza, dal misticismo razionale, o teologismo della filosofia speculativa.[159] Si dirà che la concezione hegeliana della dialettica è qui ancora immatura, appunto perché non concepisce la circolarità come una prova autonoma, e pone la necessità della conciliazione solo come un *dover essere* e non come il rapporto fondamentale dell'essere-nulla-divenire, come divenire, o essere articolato; noi diremo invece che essa è piú *ingenua*, scopre essa stessa il suo punto debole, e non sa ancora mistificare una credenza di fede come prova autonoma. Le due espressioni "il vero è l'intero" e "l'assoluto è soggetto" imporranno quel che qui Hegel chiama "l'esistenza della conciliazione" come un presupposto *reale*, come la celebre coincidenza di reale e razionale, cioè come idea; ma questa imposizione non sarà meno arbitraria, meno fideistica di quanto ora il giovane Hegel abbia ancora l'onestà (cioè il disinteresse della pura ricerca, non compromessa dal sistema) di confessare.

Hegel prosegue: "Conciliazione ed essere hanno lo stesso significato; in ogni proposizione la copula 'è' esprime la conciliazione di soggetto e predicato, cioè un essere; l'essere può solo essere creduto; credere presuppone un essere; è quindi contraddittorio dire: per poter credere ci si dovrebbe (*müsse*) prima convincere del-

l'essere. Questa indipendenza, l'assolutezza dell'essere è ciò contro cui si urta; esso dev'essere (*soll*), ma dal fatto che è non ne deriva che sia per noi; l'indipendenza dell'essere deve consistere nel fatto che esso è, sia o no per noi; l'essere deve (*soll*) poter essere qualcosa d'assolutamente separato da noi, e non implicare necessariamente che noi entriamo in rapporto con esso; in quale misura una cosa può essere, e sarebbe tuttavia possibile non credervi? Cioè una cosa è possibile, pensabile, che pure noi non crediamo: cioè che per questo, pure non sia necessario, non segua dalla sua pensabilità che essa sia; essa è certo in questo senso come un pensato; ma un pensato è un separato, opposto al pensante: non è un essente. Un malinteso può nascere solo perché ci sono diversi modi di conciliazione, d'essere, e in quanto si può dire: è qualcosa (*es ist etwas*), ma per ciò non è necessario che io lo creda; questo modo di essere non gli appartiene necessariamente per il fatto che esso possieda un altro modo di essere; inoltre, la fede non è l'essere ma un essere riflesso; e cosí si può dire che ciò che è, non è necessario (*muss*) che sia riflesso, che venga alla coscienza. Ciò che è non è necessario (*muss*) che sia creduto, ma ciò che è creduto è necessario (*muss*) che sia. Il pensato, dunque, come separato, deve (*muss*) divenire un conciliato, e solo allora può esser creduto; il pensiero è una conciliazione ed è creduto; ma il pensato non lo è ancora."

"Il separato trova la sua conciliazione solo in un esser uno, perché un essere diverso sotto un solo riguardo, presupporrebbe una natura che non sarebbe una natura, dunque una contraddizione; una conciliazione potrebbe da uno stesso punto di vista essere e non essere una conciliazione. Una credenza positiva è quella che al posto della sola conciliazione possibile ne pone un'altra, al posto del solo essere possibile ne pone un altro" e quindi unisce gli opposti in maniera incompleta e dunque indebita.[160]

Abbiamo riportato questo testo interamente, data la sua evidente importanza. Esso contiene la fondazione dell'*indipendenza dell'essere in quanto totalità*, ed è questo l'elemento che resterà stabilmente acquisito alla speculazione hegeliana, anche ulteriore: la indipendenza dell'intero. L'"essere" non è qui, naturalmente, il primo concetto della logica; esso, con approssimazione molto maggiore è ciò che nella *Fenomenologia* sarà detto "il *vero*." Qui Hegel dice: "il vero è il conciliato," lí dirà: "il vero è l'intero":

quanto alla sostanza ultima, le due frasi non sono molto diverse. Questo era necessario che noi dicessimo subito, perché il passo potrebbe trarre in inganno, ove vi si leggesse qualcosa di simile alla proposizione kantiana dell'"esistenza come posizione assoluta" o a quella di Hume, quando dice: "che Cesare sia morto nel suo letto non è contraddittorio, eppure io non ci credo"; o anche alla distinzione aristotelica fra i diversi significati dell'essere (il quale dev'esser inteso *pollachòs* e non *monachòs*) contro Parmenide. E ciò, evidentemente, proprio perché l'essere è il *conciliato*, non il puntuale, *l'esistente*; e la stessa precisazione che "la copula 'è' esprime la conciliazione di soggetto e predicato" conferma che Hegel parla, qui, dell'essere predicativo, non dell'essere esistenziale. Ma quest'essere è *indipendente e assoluto*: il che significa che esso stesso, che si presentava come un essere predicativo, diventa non piú la funzione del conciliare, bensí il *conciliato*, l'essere. Ritorna il classico paralogismo della sostantificazione dell'essere, l'ipostasi parmenidea; si avanza, anzi, l'essere-conciliato, cioè il vero-intero, come la prima presupposizione, la prima ipostasi della filosofia di Hegel. Quale validità essa possa ottenere, lo sappiamo già: per ora, essa può solo esser *creduta*, non si autodimostra; ma un'anticipazione dell'autodimostrazione del vero-intero ci è dato già di trovarla nell'apparente paradosso,[161] che invece è un'inferenza del tutto coerente, secondo cui *ciò che è può non esser creduto, ma ciò che è creduto non può non essere*. Esso esprime, da un lato, l'indipendenza, l'assolutezza dell'essere, che non dipende dal mio averne preso coscienza, dalla mia *adesione al conciliato*; ma dall'altro, la necessità ontologica della conciliazione come il vero. Credere è aderire al conciliato; se il conciliato non fosse, non sarebbe possibile credenza, non ci sarebbe credenza (non ci sarei io, non ci sarebbe nulla). Se c'è credenza, il conciliato deve necessariamente (*muss*) essere. Esso è, perché è il vero, e il mio credere lo presuppone. Il mio credere è un *posterius*, e può anche non aver luogo. Ciò che non può non aver luogo, è l'essere dell'essere, che l'essere, cioè il conciliato, cioè il vero, sia. E sia assolutamente, in sé conchiuso, autonomo, senza rinvii: la sua necessità è un *müssen*, non un *sollen*. Quell'apparente paradosso è, al contrario, la piú autentica formulazione della mistica razionale speculativa.

La parte rimanente del frammento ritorna sul tema della religione positiva, ma le ragioni dell'inferiorità di questa non sono

piú quelle di Berna (eteronomia, asservimento, alienazione in senso illuministico). La religione positiva è condannata come un cattivo modo di conciliazione, perché si tratta di una conciliazione contraddittoria che resta nella separazione. In fondo, tutto questo riguarda molto piú che la religione positiva, la "filosofia della riflessione," il criticismo kantiano e il soggettivismo di Fichte e del giovane Schelling: non è un caso che il frammento si chiuda appunto, con un accenno a Kant.

Nella religione positiva, dice Hegel, la conciliazione dev'esser qualcosa di dato; ma un dato è un opposto, quindi la conciliazione è una conciliazione-opposizione, una conciliazione contraddittoria e incompleta: cosí, appunto, l'"unificazione" trascendentale kantiana, che resta nella separazione di forma e materia, e l'unità-assolutezza dell'io in Fichte e nel giovane Schelling, che resta di contro a ciò che non è soggettività, perché soggetto è pur sempre un termine correlativo di oggetto, è esso stesso un separato, un opposto. Abbiamo qui il fondamento della critica della *Reflexionsphilosophie* che Hegel sviluppò specialmente nel periodo jenense, nella *Differenz* ed in *Glauben und Wissen*: lo ripetiamo, il fatto che qui Hegel parli della religione positiva non deve trarre in errore, perché lo *strumento della critica* è appunto quello che servirà a Hegel contro la filosofia della riflessione. Mentre, d'altra parte, s'intende che per ora le stesse osservazioni critiche si adattano alla religione positiva in quanto, appunto religione della riflessione, religione dell'intelletto (come Hegel aveva detto fin da Tubinga); il che rende possibile appunto a Hegel di scrivere, in uno schema che conclude il frammento: "Filosofia kantiana — religione positiva," e non per le ragioni che abbiamo visto nell'epistolario, non per un rinnovato eteronomicismo della "prova morale," ma perché in entrambe "la conciliazione avviene nella rappresentazione," quindi "soltanto delle rappresentazioni sono conciliate: la rappresentazione è un pensiero, ma il pensato non è un essente."

3. *Gli scritti politici di Francoforte e gli studi di economia*

Il primo gruppo di scritti francofortesi ci ha mostrato in tutta chiarezza la portata dei mutamenti che vanno determinandosi

nell'orientamento del giovane Hegel, e che, attraverso il tema della totalità e il problema della sua articolazione, lo conducono alle prime formulazioni metafisiche della dialettica. I problemi di contenuto, che avevano dominato la fase precedente, son presenti soltanto come occasione, diremmo come pretesto per avviare le elaborazioni verso il lato della forma: d'una forma che, nella sua assoluta universalità, come totalità, non può non riassorbirli e negarne l'autonoma urgenza. Essi, negli scritti che seguono, sembreranno ritornare in primo piano: ma quella loro elusione inevitabile, che è implicita nella nuova impostazione hegeliana del problema filosofico in generale, il problema della verità come conciliazione, non potrà ancora una volta non riflettersi sulla loro impostazione e soluzione. Ciò avviene distintamente, quanto alla sfera religiosa, nello *Spirito del cristianesimo*, e quanto alla sfera politica, nel secondo gruppo di scritti francofortesi dei quali è venuto il momento di occuparci. Si tratta: 1) della prima pubblicazione anonima di Hegel, e cioè della traduzione e commento d'una corrispondenza d'un avvocato vadese, J.J Cart, sul diritto pubblico nel Vaud e i suoi rapporti con la città di Berna; 2) d'uno scritto sulle condizioni dell'amministrazione pubblica del Württenberg; 3) di un gruppo di testimonianze e qualche frammento conservati da Rosenkranz e riprodotti da Hoffmeister; 4) di un gruppo di brevi pezzi o "frammenti di studi storici" ugualmente pubblicati da Rosenkranz in appendice allo *Hegel's Leben* e anch'essi riprodotti da Hoffmeister; 5) del primo progetto di introduzione alla *Verfassung Deutschlands*. Restano ancora altri *Entwürfe* per quest'opera, fra i quali, importantissimo quello intitolato da Lasson *Libertà e destino*; ma, poiché si tratta di scritti certamente posteriori, ne parleremo piú oltre.

Il primo scritto politico del periodo di Francoforte, di cui dobbiamo occuparci è la prima pubblicazione di Hegel, che apparve nel 1798, ma riflette ancora molta parte degli interessi bernesi. Esso fu riscoperto da Hugo Falkenheim nel 1909 ed è la traduzione tedesca, con commento, di un volume di lettere dell'avvocato J.J. Cart di Morsee nel Vaud.[162] La traduzione delle *Lettere* è preceduta da una breve *Vorerinnerung* di Hegel. L'autore, egli dice, è l'avvocato Cart di Losanna, e le lettere vennero subito sequestrate. Contengono una esposizione documentata dei diritti politici nel Vaud, un confronto fra i diritti antichi e quelli nuovi sotto il do-

minio di Berna, una storia della vittoria del governo bernese, nel 1791, sulle rivendicazioni dei vadesi per vedere ristabilita la loro costituzione, vittoria terminata con la completa soppressione dei diritti del Vaud. Lo stato d'animo riflesso nello stile epistolare potrebbe far dubitare della veridicità di alcuni dati, ma i documenti sono comunque fondati. Confrontando il contenuto delle lettere con gli ultimi avvenimenti del Vaud (la calma apparente del 1792) si potrebbe dedurre una serie di applicazioni pratiche; ma gli avvenimenti parlano da sé e gridano sulla terra: "*Discite justiciam moniti.*" Aggiungo, conclude Hegel, dati nuovi sulla costituzione di Berna.

Il commento maggiore di Hegel, accolto da Hoffmeister nel testo dei *Dokumente*, incomincia ad occuparsi dell'osservazione di Cart che fosse un grosso errore giudicare la bontà d'una costituzione dalla poca entità delle tasse che i cittadini pagano: se cosí fosse quella inglese sarebbe la peggiore, eppure non c'è popolo che abbia maggior benessere. Hegel commenta: l'autore non ha potuto constatare in vita come negli ultimi anni l'accrescersi delle tasse abbia diminuito la sicurezza della proprietà e dei diritti, come sia avvenuto che un ministro, procuratasi una maggioranza a lui favorevole in parlamento, abbia potuto sfidare l'opinione pubblica, e come la nazione sia cosí poco rappresentata, che la sua sicurezza si basi sulla paura seminata dalla sua forza non costituzionale, sulla prudenza dei ministri o sulla discrezione delle classi alte; e per questo riguardo anche la stima della nazione inglese viene di molto abbassata presso i suoi piú forti ammiratori. Dire, tuttavia, che la costituzione di Berna è buona perché non fa pagare tasse dimostra solo quanto sia diffusa l'opinione che è preferibile non aver diritti ma in compenso qualche tallero di piú in tasca. La tassa sul tè nelle colonie americane era minima, ma il pagarla avrebbe significato perdere un importantissimo diritto, di qui la rivoluzione.[163]

Nel commento successivo Hegel esamina minuziosamente l'istruttoria penale nel Vaud e a Berna, osservando che nel Vaud le garanzie di difesa dell'imputato erano maggiori. A Berna invece non ce n'erano affatto, quindi l'imputato cercava di star zitto il piú possibile, con la conseguenza che una ragazza stava per essere giustiziata per infanticidio mentre era ancora incinta, perché non aveva avuto il coraggio di contraddire il giudice. Per smentire

la mia asserzione, conclude Hegel, che in nessun paese che io conosca si impicchi, si decapiti e si bruci quanto a Berna, il governo bernese dovrebbe pubblicare la lista delle condanne a morte degli ultimi dieci anni.

Piú oltre Cart notava come nel Vaud, sotto la dominazione bernese, l'acquartieramento dei soldati a dieci o a venti presso una famiglia non fosse disposto secondo il criterio della disponibilità di stanze e come ne fossero colpiti solo i patrioti, mentre gli aristocratici ne erano esenti. Hegel aggiunge che i capi famiglia sospetti erano su una lista, contrassegnati da una "m" (*mauvais*), o da due, "mm" o anche da tre, "mmm," e il quartiermastro si regolava di conseguenza. Le azioni che potevan mandare in carcere, nota Hegel piú oltre, erano le manifestazioni di gioia per la libertà conquistata in Francia, o la decisione di riacquistare i diritti legittimi perduti, o l'intenzione di attaccare il potere del governo con mezzi illegali: mentre sulla realtà di questa intenzione era il governo a decidere. Anche nel caso di sentenze capitali il governo bernese aveva pieni poteri legislativi. Per calmare i patrizi che non partecipavano al governo, a Venezia c'era il tribunale dell'Inquisizione, a Berna essi venivano tenuti tranquilli con molti impieghi nel cantone e, soprattutto, col servizio militare all'estero. Diminuito quest'ultimo, i patrizi ora erano in accresciuta concorrenza coi borghesi per la copertura dei posti statali. Le ultime annotazioni di Hegel riprendono un tema già toccato nella sua lettera a Schelling del 16 aprile 1795, e cioè gli intrighi, raccomandazioni e nepotismi nelle elezioni per il rinnovo del Gran Consiglio: gli intrighi di corte con cugini e cugine — aveva scritto allora Hegel all'amico — son niente di fronte alle combinazioni che si fanno qui. Il padre nomina il figlio, o il genero che porta la dote piú grossa ecc. Per capire una costituzione aristocratica, bisogna aver passato qui l'inverno prima della Pasqua, in cui avviene il rinnovo del consiglio.[164]

Con questo documento siamo, come si vede, ancora nell'ambiente delle convinzioni politiche hegeliane di Berna, che, se anche non sono precisamente "giacobine," pure si avvicinano ad una concezione liberal-radicale. Montesquieu piú che Rousseau, ha indicato Hoffmeister, ed è certamente giusto. Comunque, siamo ancora molto lontani dall'organicismo della *Verfassung Deutschlands* e anche dei suoi abbozzi preparatori francofortesi.

Dello scritto *Sui nuovissimi rapporti interni del Württenberg, specialmente sui mali della costituzione dei magistrati* ci è stato conservato l'inizio del manoscritto (tre pagine di testo) e altre due pagine piú quattro brani, attraverso citazioni di Haym, che aveva visto il manoscritto ancora completo. G. Lasson ha ripubblicato il testo nella sua edizione degli scritti politici e di filosofia di diritto di Hegel,[165] e vi ha unito insieme le pagine lette direttamente sul manoscritto[166] e la piú lunga citazione che Haym aveva messo in nota. Gli altri quattro brani, citati da Haym nel testo, Lasson li riporta, invece, nella sua introduzione al volume. Diversi studiosi che si sono interessati di tale scritto hanno trascurato questi brevi passi, che invece, come il lettore vedrà, sono della *massima* importanza. Ma procediamo con ordine.

Lo scritto si occupa del rapporto fra gli organi costituzionali del Württenberg, principe e Dieta (nel seno della quale era scelto un "comitato" di otto membri, che doveva controllare l'amministrazione interna, la milizia e la politica estera) in un momento in cui, dopo l'ascesa al trono ducale di Federico Eugenio, che succedeva al fratello Carlo Eugenio ("Il Dionisio di Siracusa" d'un epigramma di Schubarth) il problema costituzionale era venuto all'ordine del giorno sia delle decisioni della Dieta e sia, in generale, dell'opinione pubblica, tanto piú che il dissidio fra la Dieta e il principe era stato aggravato da profonde divergenze in politica estera, essendo filofrancese la prima e coalizionista il secondo. E inevitabilmente, la questione si precisava come quella del modo di eleggere i magistrati, venendo richiesti, da molte parti, una rappresentanza popolare, il suffragio universale e perfino, talora, la repubblica.[167]

Anche Hegel non si sottrae a questa determinazione concreta della questione: il titolo definitivo è sostituito ad un altro, cancellato: "i magistrati devono essere eletti dai cittadini," e prima ancora che "dai cittadini" Hegel aveva scritto, e poi cancellato "dal popolo" (ed è forse questa la "dedica" di cui parla Rosenkranz). Lo scritto pubblicato da Lasson, però, non riprende questa questione: pertanto esso deve esser integrato non solo dalle citazioni, ma da tutta l'esposizione di Haym che se ne occupa.

Sarebbe tempo — cosí comincia lo scritto — che il popolo del Württenberg uscisse dall'oscillazione fra timore e speranza. Bene sarebbe accantonare i desideri particolaristici del proprio ceto e

preoccuparsi dell'interesse generale. Bene sarebbe denunziare agli uomini di nobili desideri quelle parti della costituzione che sono fondate sull'ingiustizia. L'accontentarsi della realtà, la mancanza di speranze, si è trasformata in aspettazione, e l'immagine di tempi migliori e piú giusti ha mosso gli animi e li ha messi in lotta con la realtà. Da chi potevano aspettarsi aiuto i württenbergesi se non dall'assemblea degli *Stände*? Il tempo non può che rafforzare le aspirazioni e il desiderio, che non è una vertigine passeggera, ma un parossismo febbrile che termina solo con la morte o con l'essudazione della materia ammalata. Attenti, però, a come operare il rovesciamento dell'edificio statale! L'unica potenza è qui il coraggio di esercitare la giustizia, la quale sola può sgombrare con onore e calma ciò che sta oscillando, e produrre una situazione stabile. Sono ciechi coloro che credono che istituzioni da cui è sfuggito lo spirito possano continuare ad esser un legame per il popolo. Puntellare le vecchie istituzioni con belle parole non solo è vergognoso, ma prepara uno scoppio tremendo da parte della massa sempre delusa ed oppressa. Altrettanto sciocco è aspettarne ciecamente il crollo. Il coraggio si distingue dalla paura per il fatto che quest'ultima contiene la debolezza da parte degli uomini che vogliono continuare a conservare tutto ciò che posseggono. È necessario invece analizzare nei particolari ciò che dev'essere trasformato, e dev'esser trasformato ciò che è ingiusto, e chi ha un possesso ingiusto deve sacrificarlo di propria volontà. Nel nostro esame presupponiamo questo coraggio, ché spesso i nostri desideri del bene generale contengono la riserva che questo bene debba corrispondere al nostro interesse particolare. Ogni singolo e ceto pesi i suoi diritti, e chi possiede diritti disuguali si sforzi di uguagliarli agli altri.[168]

Dopo poco il manoscritto s'interrompe. Ci conviene, perciò, passare all'esposizione di Haym. Con esperta penna, egli dice, vengono da Hegel spiegati i mali della costituzione württenbergese, e gli abusi che esistevano a dispetto di questa costituzione. Per alcuni di questi abusi basterebbe che i *Landstände* divenissero coscienti dei loro diritti e li facessero valere; altri potrebbero esser eliminati solo da un penetrante miglioramento della legislazione; e anche per questo sono i *Landstände* a dover prendere l'iniziativa, perché gli organi del governo ed i funzionari sono per natura contrari ad ogni progresso e ad ogni riforma. Ma naturalmente tut-

to il sistema rappresentativo del Württenberg è manchevole e bisognoso d'una totale trasformazione: e a questo punto, dice Haym, le critiche determinate del giovane pubblicista sono convincenti. E, in nota, riferisce le rimanenti due pagine del testo riprese da Lasson. I mali del paese sono principalmente dipesi dalle pretese degli ufficiali pubblici superiori. Era comodo per l'esecutivo avere dei portavoce, perché cosí la maggior parte del comitato poteva vivere di rendita. Il comitato stesso non prendeva mai alcuna misura, era indolente, e chi operava erano i suoi consulenti ed avvocati. Erano essi ad indurre il comitato ad un'incredibile generosità nei confronti della corte, e la corte li circuiva ben conscia che avrebbe raggiunto i propri scopi quando avesse attirato a sé l'avvocato e il consulente. Da costoro dipendeva se i reclami e i desideri degli *Stände* venivano o meno tenuti in considerazione. Erano essi a sottrarre arbitrariamente atti e documenti, e mai padre spirituale ha avuto maggior potere sulle coscienze di quanto ne avessero questi padri spirituali-politici sulle coscienze dei loro colleghi d'ufficio. I consulenti, tuttavia, non avevano accesso alle casse pubbliche né partecipavano direttamente alle elezioni, ma l'influenza indiretta sulle elezioni era rilevante; per fortuna il comitato aveva talvolta anche uomini onesti come consulenti. Con la Dieta regionale l'influenza pericolosa di questo mostruoso ufficio pubblico si è accresciuta, ci si è abituati a considerare i consulenti come parti essenziali della costituzione, è stato aumentato il loro potere, ed essi si son resi indipendenti dal loro superiore, cioè dal comitato. Fino al *Landtag* il comitato poteva licenziare il consulente che avesse dimenticato i suoi doveri; ora il consulente pretenderebbe d'esser giudicato direttamente dal principe, ecc.

L'"eccetera" è di Haym, che cosí interrompe la sua citazione. Ma, nel testo, egli prosegue: noi siamo avidi di conoscere le proposte hegeliane di riforma, ma proprio qui Hegel non è in chiaro con sé stesso, e proprio qui, sulla soglia della prassi, è anche il limite del suo potere. Egli non si nasconde che ogni vera rappresentenza presuppone la scelta diretta o indiretta di colui che deve esser rappresentato. Ma, se "in un paese che ha da secoli una monarchia ereditaria sia giusto abbandonare improvvisamente la scelta dei suoi rappresentanti ad una massa non illuminata, dedita alla cieca ubbidienza e dipendente dall'impressione del momento,"[169] questa è una domanda a cui egli non potrebbe rispondere affer-

mativamente. Hegel cita ad appoggio di questa veduta un discorso parlamentare di Fox, e resta sospeso a questo risultato in parte negativo e in parte del tutto generale: "Fino a che tutto il resto rimane nelle vecchie condizioni, fino a che il popolo non conosce i suoi diritti e non sussiste alcuno spirito pubblico, finché il potere dei funzionari non è limitato, le elezioni popolari serviranno solo ad apportare la completa rovina della nostra costituzione. La cosa piú importante sarebbe di riporre il diritto elettorale nelle mani di un corpo, indipendente dalla corte, di uomini illuminati e probi. Ma non vedo da quale specie di elezione ci si possa attendere una tale adunanza, anche ove si determinasse accuratamente la capacità elettorale attiva e passiva."[170]

Questa indecisione di Hegel nel risolvere il problema rappresentativo contrasta evidentemente con le altre parti dello scritto, che a Haym sembrano mosse dal pathos della rivoluzione e dal razionalismo politico del *Contrat social*, come quando Hegel prende in giro la distinzione, in cui si rifugiano l'ignavia e l'egoismo dei privilegiati, "fra ciò che è e ciò che dev'essere," o quando dice, della costituzione del Württenberg, che in essa "alla fine tutto gravita attorno ad un uomo che *ex providentia majorum* riunisce in sé ogni potere, e non dà alcuna garanzia di riconoscere e rispettare i diritti dell'uomo." È questa l'ultima citazione da utilizzare: un'altra, piú oltre, è compresa anche nel manoscritto superstite.

Ma, nonostante le espressioni rivoluzionarie, nota Haym, Hegel da Rousseau si rivolge a Fox, le sue pretese divengono "spuntate" nella percezione delle condizioni di fatto come delle condizioni necessarie di tutte le riforme, e il suo zelo riformatore e il suo pathos oratorio si mutano nella rassegnazione del non-sapere e nella perplessità teoretica. In conclusione non è da parlare d'un riformatore pratico, ma d'un uomo che si è risolto a lasciarsi trasportare dall'epoca nuova, e in qualche modo a reagire su di essa. Fin qui Haym.

Ricordiamo la fine del frammento su *Fede ed essere*: la "positività," che a Berna era eteronomia ed asservimento dell'uomo, è divenuta divisione, opposizione, *disorganicità*. È questo il motivo di tutti gli scritti politici di Francoforte. Le assonanze col pensiero rivoluzionario borghese non possono mancare, sia perché sono nelle cose e nei discorsi degli uomini sia perché a Berna Hegel stesso le aveva ben diversamente accolte nel quadro delle sue con-

vinzioni. Ma, come Haym ha rilevato molto giustamente, quando si viene al dunque quelle pretese "si spuntano" e la conclusione del discorso è o che quelli che hanno un privilegio ingiusto devono deporlo volontariamente, oppure che ci vorrebbe un'assemblea di persone per bene che rivestisse le funzioni elettorali, una specie di corpo di "grandi elettori," o di elettori di secondo grado: ma che per eleggere costoro non ci si può certo affidare alla "massa non illuminata" (vedi, nella *Filosofia del diritto*, il popolo che "non sa quel che vuole") e, in definitiva, non si sa come fare. A proposito del cristianesimo, nella *Positivität*, Hegel aveva detto che per esso può diventar buono solo chi lo è già; anche a proposito del passo sul suffragio universale si può ora ripetere, contro Hegel stesso, qualcosa di simile: la vita dello Stato può essere riformata solo quando già le sue condizioni sono perfette, ma allora non c'è piú bisogno di alcuna riforma. Innegabili le "risonanze" (generiche) della rivoluzione francese: però è altrettanto innegabile che con questi criteri la rivoluzione francese si sarebbe lasciata aspettare parecchio.

Il motivo organicistico, in questo frammento, è ancora espresso molto genericamente, fra le righe. Esso trova la sua formulazione piena solo a Jena, nel frammento *Libertà e destino*. Pure, come dicevamo, tutti gli scritti che stiamo esaminando vi si avvicinano. E passiamo a quegli "studi politici,"[171] di cui Rosenkranz ha dato notizia, citando qualche testo originale. Le pagine di Rosenkranz sono state riprodotte da Hoffmeister nei *Dokumente*, pp. 278-282.

Circa i rapporti di produzione e di proprietà, dice Rosenkranz, Hegel era attirato soprattutto dall'Inghilterra, dove quei rapporti si erano sviluppati in modo assai piú vario che in qualsiasi altro paese europeo. Hegel seguí con interesse, traendo estratti da giornali inglesi, le discussioni parlamentari sulla tassa dei poveri, da lui vista come l'elemosina con cui l'aristocrazia finanziaria sperava di placare l'impetuosità della massa senza sussistenza.

Hegel s'interessa poi anche delle riforme del diritto prussiano e, a proposito delle prigioni, dice: ci si è chiesto se le punizioni corporali spagnole siano state abolite col diritto prussiano rurale (*preussische Landrecht*). Si pensava che, finché le prigioni di campagna fossero servite solo ad accogliere prigionieri, con questo non si sarebbe conseguito lo scopo contro i contadini e i ceti bas-

si, e che anzi si sarebbe sottratta alla campagna una considerevole quantità di lavoratori. La risposta del giurista Cramer[172] propone di compensare la mancanza di pene corporali con accresciute scomodità durante il soggiorno in prigione (per es., privazione del tabacco ecc.). Ora, chiede Hegel, non è questo un procedere da irochesi, i quali escogitano sempre nuovi tormenti per i prigionieri? La voluttà di punire non è molto diversa dalla voluttà della vendetta; isolare il criminale è giusto, perché egli stesso si è isolato, ma considerare gli uomini, "con freddo intelletto," ora come esseri da lavoro e da produzione, ora come esseri da redimere, diventa la peggiore tirannia, perché rimane loro estraneo il bene generale come scopo.

Ed eccoci agli studi di economia del giovane Hegel, sui quali ha tanto insistito Lukács. Rosenkranz, che ci costringe, nella sua esposizione, a invertire di poco l'ordine cronologico, dice testualmente: "tutte le idee di Hegel sull'essenza della società borghese, il bisogno ed il lavoro, sulla divisione del lavoro e il reddito degli *Stände*, sui poveri, la polizia, le tasse ecc., si concentrano finalmente in un commentario alla traduzione tedesca dell'economia politica di Steuart,[173] che egli scrisse dal 19 febbraio al 16 maggio 1799, e che ancora è completamente conservato [è Rosenkranz che parla: per noi, invece, esso è perduto]. Vi si trovano molte grandiose considerazioni di politica e storia, e molte fini osservazioni. Stewart era ancora aderente al mercantilismo.[174] Con nobile pathos, con abbondanza di interessanti esempi Hegel combatteva ciò che è morto in esso, in quanto cercava di salvare, in mezzo alla concorrenza ed al meccanismo del lavoro e del traffico, l'animo dell'uomo."[175]

A chi conosca gli scritti etico-politici del periodo di Jena, in particolare la prima parte del *System der sittlichkeit*, e l'ultima del corso del 1803-04 (*Realphilosophie*, I) verrà da chiedersi che bisogno ci sia di dar tanta importanza, come fa Lukács,[176] a questa notizia di Rosenkranz, una volta che quei testi, di non molti anni posteriori, dimostrano molto chiaramente quanto e in che senso Hegel fosse "penetrato" nei problemi dell'economia. Hoffmeister, per parte sua, nelle note ai *Dokumente*[177] rileva tutti gli elementi dell'opera di Stewart, che si ritroveranno nelle opere hegeliane posteriori, dalla *Realphilosophie* alla *Filosofia del diritto*, e come anzitutto essa avesse espresso "i tratti satanici della moderna politica econo-

mica" in termini molto piú crudi che Adam Smith. In Steuart l'uomo non è che una ruota nel meccanismo del commercio e dell'industria; il suo valore viene determinato secondo la sua ricchezza, cioè secondo la sua utilizzabilità al servizio del ricco imprenditore. Il ricco, per parte sua, fa i suoi piani secondo il punto di vista della (sua) "prosperità"; egli, non solo calcola il fatto che i lavoratori sono "schiavi dei loro propri bisogni" in ragione della lucratività delle sue imprese, ma raccomanda anche, "senza avvicinarsi troppo allo spirito della libertà europea," un diretto regime schiavistico (*Sklavenhalterei*). Il problema non sarebbe, egli dice, di come si possa dar da mangiare ai poveri, ma di come la ricchezza d'una nazione sia da aumentarsi col nutrirsi a spese degli stranieri. Molto indicativa riguardo all'idea hegeliana del *Volksgeist* e dello Stato, prosegue Hoffmeister, è anche l'osservazione di Stewart che "la migliore strada che un uomo di Stato possa scegliere per reggere una società" sia quella "che egli non si lusinghi che il suo popolo si lasci muovere a mostrarsi attivo ed operoso da una qualsiasi ragione diversa dal suo utile privato [...]. Se l'amor di patria dovesse essere, invece che l'interesse privato, il movente delle azioni dei membri d'uno Stato ben governato," allora egli badi che "tutto, con questo, andrebbe in rovina." Il patriottismo sia, per i governati, "tanto superfluo quanto onnipotente esso dev'essere per l'uomo di Stato." Non sarà esagerato presumere, conclude Hoffmeister, che Hegel, già nel suo contatto con questi principi capitalistici, abbia acquistato le vedute e anche le linee fondamentali della costruzione della *Filosofia del diritto* in cui lo Stato, senza ambiguità, (come già nei corsi di Jena), viene dichiarato signore dell'economia.

Abbiamo voluto riportare questi risultati del lavoro di confronto compiuto da Hoffmeister col testo di Stewart, perché saranno molto utili per tutti gli sviluppi successivi della nostra ricerca. Rendere lo Stato "signore dell'economia" è effettivamente il centro di tutta la concezione hegeliana dei rapporti fra economia e politica, lungo tutto l'arco che essa descrive dall'*Articolo sul diritto naturale* alla *Filosofia del diritto*. Ma, per tornare a Lukács, la domanda che abbiamo dianzi formulata, del perché egli dia tanta importanza a questi studi economici di Hegel dei quali non si sa nulla di piú di quanto sia detto dai pochi righi di Rosenkranz (e d'altra parte Lukács, salvo errore, non tiene affatto conto delle in-

dicazioni di Hoffmeister che abbiamo dianzi riferite, né tanto meno mostra d'aver compiuto questa ricerca per suo conto), non terrebbe conto delle intenzioni programmatiche dell'opera lukácsiana, che conosciamo. Lukács ha le sue buone ragioni per accentuare gli studi economici di Hegel nel periodo di Francoforte perché ha compreso — e giustamente — che è a Francoforte che nasce la dialettica hegeliana, ma per lui la dialettica di Hegel nasce dall'economia, e questo fa il suo valore "rivoluzionario" nei riguardi del quale la dialettica di Marx si pone, senza soluzione di continuità, soltanto come una "migliore comprensione."[178] Quanto alla testimonianza di Rosenkranz secondo cui Hegel avrebbe cercato di "salvare l'animo dell'uomo," Lukács avanza la semplice ipotesi che Rosenkranz non abbia capito niente del testo di Hegel, perché a Jena (l'unico punto di riferimento possibile ed obbligato) Hegel si è avvicinato "alla concezione dei classici inglesi, cinica, senza riguardi veritiera, che esprime tutti gli orrori e le vergogne della società capitalistica, ma malgrado questo ne afferma la progressività."[179] E questo escluderebbe che l'interesse di Hegel per l'economia si sia mosso sulla linea dell'"economia romantica" come quella frase di Rosenkranz farebbe pensare. Certo l'espressione del discepolo di Hegel non è felice, ed è anche vero che a Jena Hegel coglierà in modo molto acuto alcuni aspetti delle contraddizioni della società borghese: ma la "progressività" della società capitalistica in cui credono gli economisti classici è del tutto diversa dalla "progressività" dimostrata da Hegel. Per quest'ultimo, si tratta del superamento mediante la negazione, onde le contraddizioni della società civile vengono a comporsi nella sfera della totalità organica statuale. Il discorso, insomma, con Lukács, cade sempre allo stesso punto: della dialettica hegeliana egli vede solo il lato dirompente, di coscienza della contraddizione, di individuazione dell'alienazione, ma non il lato unificatore, conciliatore: e, soprattutto, non vede come la contraddizione descritta da Hegel sia un duplicarsi dell'unità originaria, una "tragedia che l'assoluto gioca con sé stesso," come Hegel dirà nell'*Articolo sul diritto naturale*. Il che toglie qualsiasi possibilità di eliminazione della contraddizione, dell'alienazione, che *risulti dall'intervento umano*, perché il superamento può esser solo opera del movimento stesso dell'assoluto, e all'uomo non resta che da contemplarlo. Onde, se nella filosofia di Hegel c'è qualcosa di "reazionario," molto piú che il

"sistema," ciò è proprio la *dialettica*, anche quando si applica all'economia e alla storia, anzi soprattutto in questo caso.

Per tornare, quindi, al commento hegeliano a Stewart, la perdita del testo è da deprecarsi proprio per la ragione contraria a quella onde la depreca Lukács, e cioè perché essa c'impedisce di misurare fino a qual punto esso anticipi la riduzione metafisica dell'economia che, come vedremo, Hegel opererà negli scritti di Jena, e con *quali mezzi* egli abbia cercato di "salvare l'animo dell'uomo" secondo l'espressione certo infelice, ma in sostanza non del tutto errata, del buon Rosenkranz.

Il quale ultimo prosegue e conclude la sua esposizione dei lavori politici francofortesi di Hegel, informandoci come questi, dopo d'essersi ripetutamente occupato della *Critica della ragion pratica* a Berna, abbia fatto, a Francoforte a partire dal 10 agosto 1798, uno studio piú profondo della *Rechts-und-Tugendlehre* e della *Metaphysik der Sitten*. Tendendo ad unificare legalità e moralità in un concetto superiore, qui chiamato spesso *Leben* (piú tardi *Sittlichkeit*), Hegel protestava contro l'oppressione della natura da parte di Kant e contro lo spezzettamento dell'uomo, nella casistica, che derivava dal concetto di dovere. Della critica della *Tugendlehre* non è rimasto quasi niente; il commento della *Metaphysik der Sitten*, invece, c'è tutto (per Rosenkranz, naturalmente, non per noi). Ivi Hegel cerca di superare il dualismo di Stato e Chiesa cosí riassumendo l'idea di Kant: Stato e Chiesa "si lascino in pace e non si intromettano a vicenda nell'altro campo." Ma a questo — aggiunge Rosenkranz riportando una pagina del manoscritto hegeliano — Hegel osserva: come è possibile questa separazione? Se lo Stato si regge sul principio della proprietà e quindi le sue leggi riguardano sempre diritti determinati, ed in essi l'uomo è pensato molto incompiutamente come "un possessore," esso contraddice alla legge della Chiesa per la quale l'uomo è un intero, e il cui scopo è di confermarlo nel sentimento di questa interezza. L'uomo che agisce nello spirito della Chiesa, agisce come un intero, non contro leggi singole dello Stato, ma contro l'intero spirito di esso, contro il suo intero. Se l'uomo può rimanere in pace con lo Stato e con la Chiesa, allora vuol dire che non prende sul serio o l'uno o l'altra. I due estremi, gesuiti e quaccheri, hanno cercato di fare sul serio nei loro rapporti con lo Stato e la Chiesa, e di riunificarli: questi, non mescolandosi in nulla di statuale che

fosse contrario alla Chiesa; quelli, sottomettendosi alle leggi statali, ma, con l'affermazione dell'interiorità della libertà di coscienza, frodando lo Stato di tutte le virtú civili. Se lo Stato vuol rimanere fermo alla sua interezza e mantener lontana dalle sue rive, con la violenza, la Chiesa inondante, diviene disumano e produce il fanatismo. "*Ma se il principio dello Stato è un compiuto intero, la Chiesa e lo Stato non possono esser diversi.*" Ciò che per lo Stato è il pensato, il dominante, è per la Chiesa parimenti un intero, ma vivente e rappresentato dalla fantasia. L'intero della Chiesa è solo un frammento, se l'uomo è del tutto frammentizzato in un particolare uomo di Stato e uomo di Chiesa.[180]

Abbiamo detto dianzi che gli scritti politici francofortesi hanno la caratteristica di applicare anche alla politica il principio della totalità organica cui Hegel è giunto per via metafisica e che ha metafisicamente formulato negli studi preparatori allo *Spirito del cristianesimo*. Ci sarebbe certamente da proporsi la questione del rapporto di condizionalità fra i due motivi, se sia stato, cioè, l'unitarismo metafisico a provocare l'organicismo politico, o viceversa. A rimaner fermi al periodo di Francoforte la questione sarebbe da risolversi, da un punto di vista cronologico, nel primo senso, perché dato il punto di riferimento preciso offerto da Rosenkranz sull'inizio di questi studi kantiani di Hegel, e cioè il 10 agosto 1798, gli studi, diciamo metafisici, quantunque non esattamente datati, non possono comunque non averli preceduti di molto[181]: solo *Fede ed essere* sarebbe, approssimativamente, contemporaneo o di poco posteriore a questi studi politici. Ma noi sappiamo anche che l'organicismo politico, caratteristico della mentalità protoromantica, è una delle piú antiche convinzioni di Hegel, sin da Tubinga, sia pure non formulata sistematicamente in termini precisi, e piuttosto rivestita dalle forme arcaicistiche del neoclassicismo, e sia pure in concorrenza con le diverse istanze illuministiche. È però un fatto che di "intero statuale" Hegel incomincia a parlare ora, a Francoforte, onde è lecito concludere che la *formulazione*, se non la generica istanza, dell'organicismo, sia almeno parallela e coimplicata con l'unitarismo metafisico e, comunque, non abbiamo nessun documento del fatto che Hegel abbia accettato il concetto di totalità essenzialmente per motivi politici (al che, d'altra parte, non potrebbe esser dato definitivamente né un significato "progressivo," né un significato "reazionario" proprio perché

lo si potrebbe interpretare volta a volta in ciascuno dei due sensi).

Di questa concezione dello Stato come un intero il frammento che abbiamo letto è comunque la prima precisa formulazione. Che ad essa sia da dare un significato antilluministico è dimostrato (per coloro che resistono disperatamente a volerlo ammettere sulle basi del comune buon senso storico) dall'intima connessione in cui essa si presenta, con la critica antikantiana. Ciò che invece resta molto ambiguo (rinnovando precisamente l'ambiguità e l'incertezza dello scritto sul Württenberg) è proprio la conclusione di Hegel sui rapporti fra Stato e Chiesa. Lo studioso, cioè, deve far attenzione a non lasciarsi condizionare troppo da quanto egli già sa dello Hegel bernese, della *Positivität*, ecc., e a non interpolare in questo testo motivi della fase precedente, interpretandolo nel senso d'una difesa dell'intero statuale contro la Chiesa. E questo perché, in tutte le sfere, il valore supremo, ora, per Hegel, è l'*intero*, e il disvalore è lo "spezzettamento," la "morta" separazione (e ricordiamoci che il termine è usato da Rosenkranz riguardo alla vita economica, a proposito del commento a Steuart, e questa è una parola che Rosenkranz, certamente, non s'è inventata, ma avrà trovato infinite volte nel testo). Ma ora alla Chiesa si riconosce un suo *vivente intero*, mentre tutte le accuse che le si erano rivolte a Berna, anche se i valori non erano questi, erano accuse di "positività," cioè di eteronomicità, ma anche di particolarizzazione, di aderenza alla lettera, di intellettualismo morale, insomma. Hegel prospetta la questione problematicamente: Chiesa e Stato sono due interi: quello dello Stato è, anzi, un intero "pensato," ma anche "dominante," quello della Chiesa un intero "vivente e rappresentato dalla fantasia." Due interi non possono coesistere; d'altra parte, non può nemmeno esser ammessa una *Zertrümmerung*, una frammentizzazione dell'uomo fra queste due sfere. Quindi, non c'è altra soluzione se non quella onde Stato e Chiesa formino un unico intero, per quanto ne siano diversi i modi di determinazione, di espressione, di manifestazione e presa di coscienza da parte dell'uomo: lo Stato è l'intero sotto l'aspetto della *Verfassung* e della *Regierung*, come dirà a Jena, e come, a nostro avviso dev'essere inteso il termine di *Herrschaft*, signoria (e non proprio come *Macht*, potenza, come dice Haering che però, a parte l'interpretazione di questo termine, risolve il problema nel senso da noi indicato),[182] mentre la Chiesa *è lo stesso intero* in quanto "rappresentato dalla

fantasia." Restano i termini di "pensato" e "vivente" attribuiti rispettivamente all'intero statuale e a quello ecclesiastico, il che introduce una stranissima contrapposizione che andrebbe addirittura a tutto svantaggio dello Stato, perché l'opposto di "vivente" è, naturalmente, "morto." Noi crediamo che Hegel non abbia affatto pensato a questo, perché ha riconosciuto come principio dello Stato un intero "compiuto" (*vollständiges*). Il termine "vivente" dev'esser piuttosto endiadicamente unito a quello di "rappresentato dalla fantasia" ed esprime quell'adesione non *codificata*, libera, immediata, all'intero, che è pur sempre, per Hegel, il carattere della vera "religione del popolo" e quindi il principio d'una Chiesa "non positiva." Resta ancora da notare l'accenno alla proprietà, che è all'inizio del brano. Lo Stato che ha la proprietà come *principio* non è, per Hegel, quello che ha come principio l'intero. Ma questo non significa una critica della proprietà e una dichiarazione socialistica; questa è una critica dello Stato privatistico, "atomistico" del giusnaturalismo, che si oppone allo Stato organico, nel quale non è che la proprietà privata sia soppressa, ma viene organificata, inserita nella totalità etica, secondo il principio dello Stato "signore dell'economia." Queste idee troveranno il loro piú ampio sviluppo nei lavori di Jena. Il frammento che abbiamo letto ha l'importanza di anticiparle.

Col primo progetto[183] d'una introduzione per quella *Costituzione dello Stato tedesco* che poi, ripresa nel 1801, costituisce uno dei maggiori scritti politici jenensi (e di cui ci occuperemo nel libro II) si conclude il gruppo degli scritti politici certamente anteriori al *Systemfragment* del 1800. D'un altro frammento politico, quasi certamente jenense, ma da trattarsi in questo capitolo, ci occuperemo piú oltre.

È da notare che il progetto in questione fu scritto quasi immediatamente prima che Hegel iniziasse il commento a Steuart; il che fa pensare (e lo nota anche Hoffmeister) che Hegel si sia accinto ai suoi studi economici proprio perché sentiva il bisogno di documentarsi anche in questo campo in funzione dell'ampio lavoro sulla costituzione tedesca del quale non depose l'intenzione, e che scrisse, infatti, dopo qualche anno. Perciò egli dové interrompere lo scritto di cui ci occupiamo, e non sappiamo a che punto.

Del *Progetto* (cosí lo chiameremo d'ora innanzi) daremo una esposizione seguendo il testo originario e aggiungeremo in nota

solo le piú importanti rielaborazioni. Che il risultato della guerra franco-tedesca — comincia Hegel il suo scritto — debba esser solo che alla Germania sono state strappate alcune delle sue piú belle regioni e milioni dei suoi figli? I patrioti hanno dovuto convincersene, e se ne sono addolorati. Quanto segue è la voce d'un'anima che mal volentieri si stacca dalla speranza di veder sollevato lo Stato tedesco dalla sua insignificanza. È diventata convinzione generale che, tranne gli Stati dispotici, non v'è Stato che abbia costituzione piú misera che non il *Reich*. L'edificio della costituzione, opera dei secoli scorsi, non viene sostenuto dalla vita presente, la vita e le forze dell'attuale generazione non trovano interesse nelle vecchie forme, né vi ricevono nutrimento. L'edificio, coi suoi pilastri ed arabeschi, sta isolato dallo spirito del tempo. Abbiamo il mito della libertà tedesca dei vecchi tempi in cui il singolo apparteneva all'intero, ma non ne soffriva. Il ciclo del possesso che ognuno si creava improntò l'epoca successiva, in cui gli uomini, pur scontrandosi, avvicinavano, però, le proprie individualità cosí come avviene di tutti gli avversari. I possessi produssero una serie di diritti senza unità, le parti nello Stato, príncipi, ceti, città, corporazioni, hanno diritti non concessi loro dallo Stato come intero. I principi del diritto pubblico tedesco non sono dedotti, quindi, dalla ragione, ma sono astrazioni di realtà.[184]

Essendo la proprietà borghese un universale solo in riferimento al lato giuridico, ed essendo, invece, come cosa, qualcosa di isolato, dové nascere una contraddizione di diritti alla quale era da porre riparo col minor sacrificio reciproco possibile.[185] Sembrerebbe che uno Stato in cui ogni diritto e regola sono minuziosamente codificati fino ad estendersi alle norme per sedersi e camminare, debba avere la migliore organizzazione possibile.[186] Ognuno però cerca di sottrarre, quanto piú può, il proprio diritto alla potenza dello Stato, e molti poteri sono stati cosí sottratti alla necessaria direzione da parte dell'intero, ed allo Stato è stato lasciato in debole misura il suo necessario carattere, la sovranità.[187] I diritti della separazione dall'intero che i singoli ceti si sono conquistati sono sacri e inviolabili e vengono conservati con la massima scrupolosità. Ogni giudizio del filosofo che specula sul diritto statuale...[188]

Questo frammento, pur nella generalità delle sue impostazioni critiche, segna il punto d'approdo del pensiero politico hegeliano: lo Stato come intero organico, cui spetta di *concedere* ai

singoli corpi (*Stände*, corporazioni ecc.) ed ai singoli individui una sfera di diritti particolari. Sappiamo come i frammenti politici di Francoforte segnino un graduale avvicinamento a questa formulazione: lo scritto sul Württenberg critica il particolarismo degli interessi privati, e pone il problema dell'elezione d'un corpo legislativo che sappia realizzare l'interesse generale; il frammento sui rapporti fra Stato e Chiesa caratterizza già lo Stato come un "intero dominante"; lo studio storico n. 14, come vedremo fra breve, descrive la condizione d'uno Stato "che ha consistenza piú per la forma giuridica," e nei cittadini del quale "l'idea," cioè lo Stato come intero, non è "giunto alla coscienza" perché nessuno di quelli che "agiscono" possiede la coscienza, "del fatto come un intero." Il frammento che stiamo considerando, infine, riprende lo stesso motivo — applicato stavolta non all'Inghilterra ma alla Germania — della disorganicità delle cerchie particolari, ciascuna delle quali difende il suo diritto contro le altre, motivo che fa da punto di partenza (non si dimentichi che questo scritto è un'inizio) per un'indagine dettagliata sulla costituzione tedesca; ed è naturale che la critica delle condizioni esistenti sia il piú opportuno fra i punti di partenza possibili, in un simile argomento. Alla critica sarebbe dovuta seguire la ricostruzione: l'idea generale per questa Hegel dimostra già di possederla quando, in forma negativa, avanza la necessità che sia l'intero a conferire al particolare il suo diritto. Ma qual è il particolare, quale il suo diritto? E come conferirglielo? A questo studio dell'elemento particolare, già individuato da Hegel come l'elemento che è mosso dall'*interesse*, egli si accinge col commento a Steuart. Che ne abbia tratto la convinzione che lo Stato dev'essere "signore dell'economia" non è affatto una illazione arbitraria, perché questa conclusione era appunto ciò che Hegel andava cercando nei frammenti che abbiamo considerato, riguardo ai quali resta dunque confermato il carattere d'un progressivo loro avvicinamento all'idea dello Stato come totalità articolata organica.

4. *I Frammenti di studi storici*

Dobbiamo ora considerare un gruppo di brevissimi scritti che Rosenkranz ha raccolto, sotto il titolo di *Fragmente historischer*

Studien, alle pp. 515-532 della *Vita di Hegel*, e che Hoffmeister ha riprodotto, aggiungendovene altri due, dei quali uno ripreso dallo stesso Rosenkranz, collocandoli nella sezione su Francoforte dei *Dokumente* (pp. 256-276). La datazione di questi passi è però del tutto indeterminata, e non si sa quali di essi appartengano al periodo di Francoforte, e quali siano ancora di Berna, o addirittura già di Jena.[189]

Si tratta di brani di contenuto molto vario, ma sempre storico, generalmente sorvolati dagli studiosi: con quanto poco diritto, giudicherà il lettore stesso. Noi siamo però costretti a darne una esposizione riassuntiva pur sempre molto schematica, salvo che per i piú importanti. Cercheremo anche di esprimere, senza alcuna pretesa di esattezza filologica (la quale, in genere si basa sempre su prove esterne, che qui mancano) la nostra impressione, circa la probabile appartenenza di ciascuno dei brani ai periodi di Berna o di Francoforte: impressione basata, quindi, su motivi di contenuto interni al testo. Il fatto che Hoffmeister li attribuisca tutti in blocco, cosí come li prende da Rosenkranz, nello stesso ordine e senza alcuna giustificazione, al periodo di Francoforte, basta esso stesso a dimostrare come questa sua collocazione sia puramente empirica, fatta per dar loro un posto nel volume, e non possa esser neppur chiamata una *datazione*, in senso filologico. Li considereremo nell'ordine dato loro da Rosenkranz e mantenuto da Hoffmeister, contrassegnandoli — visto che son molti ed evidentemente senza titolo — col numero d'ordine che hanno nei *Dokumente*.

1) Carattere degli orientali. Nel corso della loro storia essi non si modificano; ciò che sta fuori dalla loro strada, non c'è affatto, ciò che la interrompe, è nemico. La forza è il loro concetto essenziale, la potenza il loro rapporto reciproco, potenza di forza, di genio o del discorso. Poiché i limiti del loro carattere danno delle realtà che l'amore non può unire essi devono esser legati obiettivamente, cioè star sotto una legge. Avidità di potere e rassegnazione nella schiavitú sono i loro caratteri dominanti. Signoria e schiavitú sono egualmente giuste; al signore è attribuito il coraggio, al debole l'astuzia. Il rapporto con le donne è di signoria. La barba è sacra. (Il frammento dev'esser messo in stretto rapporto con lo *Spirito del giudaismo*, quindi è del periodo di passaggio fra Berna e Francoforte.)

2) La memoria è il patibolo al quale gli dei greci sono impiccati, è la tomba, conservatrice di ciò che è morto; balbettare preghiere incomprensibili, legger messe, dire rosari, osservare un culto vuoto di significato, questo è il fare di ciò che è morto, e l'uomo qui tenta di diventar oggetto, di lasciarsi governare da qualcosa di estraneo. "Questo chiamano devozione: farisei!" (il frammento rivela assonanze con *Eleusis*, oltre che con la *Positivität*: lo diremmo della fine di Berna).

3) Le prefiche alle feste pubbliche per i morti nel primo anno della guerra peloponnesiaca (citato il II libro di Tucidide). Il piú grande lenimento del dolore — dice Hegel — è la parola, che per il soggettivo (il dolore) è la piú pura forma di oggettività. Non è niente di oggettivo, ma movimento verso l'oggettività. Questa oggettivazione è portata nella forma della riflessione, e le determinazioni ulteriori devono eliminarla; ma se l'animo è pieno, e il dolore del tutto soggettivo, niente può prenderne il posto. (Tucidide fu letto da Hegel a Berna; anche l'assonanza col frammento sulle scene funebri porterebbe ad assegnare il passo al periodo bernese, ma verso la fine, a causa dell'ultima osservazione.)

4) Tucidide, II, 11, 17: "La maggior parte del potere che abbiamo siamo noi stessi." Cosí, dice Hegel, può parlare solo l'adunanza popolare d'un piccolo Stato libero: dicono "noi." Nelle piú grandi repubbliche, invece, il "noi" è tanto piú estraneo quanto piú grande è la massa dei cittadini: la partecipazione di ciascun singolo è cosí piccola che egli non può parlarne come d'un suo fatto. La partecipazione alla gloria della sua nazione è piú grande, ma ciò significa solo: "io appartengo alla nazione," non: "io sono." Questo intero esercita un dominio su di esso, ed egli vi è sottomesso. Un libero grande popolo è pertanto una contraddizione in sé stesso. Il popolo è la totalità (*Gesamtheit*) di tutti gli individui e tutti, singolarmente, son sempre dei dominati dall'intero. Il loro fatto, ciò che è il fatto di ciascuno, è un frammento infinitamente piccolo d'un'azione nazionale. (Il frammento è molto importante, ed è certamente da datare al periodo di Francoforte: per la perplessità, quasi pessimistica, che lo ispira, ci sembra da avvicinarsi allo scritto sul Württenberg.)

5) Licurgo, ritornato in patria, prima di eseguire il piano della sua legislazione, chiese il responso dell'oracolo di Delfi. La Pizia gli rispose che egli era piú un dio che un uomo, e che Apollo ap-

provava il suo piano: se l'avessero eseguito, Sparta sarebbe stata la repubblica meglio istituita del mondo. Quando Licurgo ebbe attuato la sua legislazione tornò dall'oracolo, il quale gli disse che se gli spartani avessero mantenuto le sue leggi avrebbero goduto eterna fama e felicità, perché egli aveva curato di renderli altrettanto felici che virtuosi. Se i greci si fossero sottomessi a leggi divine positive, non avrebbero dovuto gli spartani imporre a tutti gli altri una legislazione sanzionata dal dio? E avrebbero potuto non accettarla gli altri? Ma i greci erano una nazione libera che non si lasciava dare leggi nemmeno dagli dei. (Il concetto ricorda lo *Unterschied*, dove è detto qualcosa di simile: molto probabilmente è di Berna.)

6) Dopo la scomparsa della libertà greca e romana il genio dell'umanità si separò da essa. Lo spirito della massa corrotta disse agli oggetti: "prendetemi, sono vostro." Lo spirito degli stoici disse, al contrario: "siete estranei alla mia essenza, che non sa niente di voi, io vi domino nella mia idea; potete essere come volete, mi è indifferente." Altri spiriti sentirono l'esigenza, ma non avevano il coraggio, di trasformare gli oggetti. Lo strapotere di questi non lasciava loro che il sentimento della loro impotenza. Una parte di costoro si foggiò oggetti insensibili trovati nella fantasia del popolo, cedette loro le sue idee e li supplicò: "prendeteci nella vostra essenza, appariteci, rivelatevi a noi, attirateci a voi, dominateci!" E furon detti teurgi. Un'altra parte di questi fuggí gli oggetti esteriori che le erano negati, e si rifugiò nella fede che quest'insensibile dominerebbe essi stessi e gli oggetti esteriori; e furon detti cristiani. La Chiesa ha unificato il desiderio di questi e degli stoici; essa permette all'uomo di vivere nel vortice degli oggetti, e contemporaneamente di levarsi al di sopra di essi per mezzo di facili esercizi, di tremolio di labbra (nelle preghiere) ecc. Il desiderio dei teurgi è andato a finire qua e là nella testa dei cristiani sognatori (romantici). (Il passo, molto caratteristico, è nello spirito della *Positivität*, e probabilmente bernese.)

7) Nella linea delle rivelazioni di Dio, quelle come sole, stelle, mare, precedono la sua rivelazione come uomo, e quest'ultima forma era, in questo processo, necessaria. Con lo Stato romano la natura fu sottomessa ad una legge estranea all'uomo e ne fu spezzata la connessione con lui. Dove dominava la grandezza, ciò era cuore e carattere dell'uomo. Per gli ateniesi, Teseo, dopo morto, divenne

un eroe, mentre gli imperatori romani furono deificati, e Apollonio tianeo faceva miracoli. La grandezza non fu piú soprannaturale, ma contro natura. In questa separazione di natura e divinità un uomo divenne colui che legò entrambe, e fu cosí conciliatore e redentore. Fra gli eroi omerici anche i peggiori, come Tersite, sentono la superiorità dei migliori, ma gli ebrei, rimasti simbolo di abiezione, e puniti dalle furie della loro religione fino alla centesima generazione, non si credono puniti se un cristiano li butta giú dalle scale perché sono ebrei, e si lasciano maltrattare per delle ore per il guadagno di due quattrini. (Delle idee di Hegel circa gli ebrei parleremo fra non molto; il brano potrebbe essere, quanto al contenuto, di Berna come di Francoforte.)

8) Se un cavaliere medievale potesse raccontare a un Aristide tutte le imprese compiute, le avventure affrontate e i dolori sopportati per la sua amata, o un giovane moderno gli potesse descrivere con tutto il fuoco della sua fantasia la bellezza della sua donna, ma, entrambi, senza rivelargliene l'oggetto, Aristide risponderebbe di non aver fatto tanto per quell'ideale cui ha dedicato tutta la vita, la sua patria, e di non conoscere alcuno fra i greci, che per la patria abbia fatto anche piú di lui, che possa dire di aver fatto altrettanto e d'esser giunto a tal punto di entusiasmo e di abnegazione. Infinitamente piú grande e piú degno dev'essere — egli concluderebbe — l'oggetto di questa vostra alta vita, della cosa piú alta che io possa pensare, la patria e la libertà. Questo modo di pensare dei greci circa l'amore non dev'esser forse messo in rapporto con lo spirito della loro libera vita? (La critica, implicita, contro le esagerazioni del sentimento romantico, e insieme la contrapposizione di spirito greco e spirito cavalleresco medievale, e in genere, l'accenno ai *Ritterromane*, potrebbe far pensare al periodo bernese.)

9) Differenza fra le baccanti greche e le streghe medievali. Alle prime era concesso, durante le feste bacchiche, un margine di sfogo; all'esaurimento del corpo e della fantasia seguiva un calmo rientrare nella sensazione e nella vita ordinaria; la menade selvaggia era, per il resto del tempo, una donna normale. Per le menadi oggetto della fantasia era un bel dio coperto di foglie di vite; per le streghe diabolici mostriciattoli. In quelle niente altro che un piacere frenetico; in queste un'associata soddisfazione dell'invidia, della sete di vendetta. In quelle un ritorno alla vita comune; in

queste un progredire di singoli accessi di pazzia fino al completo e definitivo scompiglio dello spirito. Lí il bisogno della fantasia e del temperamento femminile era considerato qualcosa di sacro e sanzionato dallo Stato; qui l'epoca tratta tale pazzia non come una malattia, ma come il delitto piú blasfemo, da espiarsi con il rogo. (Il brano riprende da vicino un motivo trattato a Berna nel quarto frammento della *Volksreligion.*)

10) Disprezzo dell'uomo. Ciascuno è abituato a giudicare gli altri secondo la regola dell'umanità che si è fatta, e solo la cultura e la bontà possono impedirlo. È questa specialmente una pretesa degli europei, ed un segno dei tempi è anche l'aperto giudizio dei caratteri, per es. d'un Rousseau, secondo le regole della ragione. In effetti, solo la virtú dà regole a sé stessa e può giudicare e pretendere, ma nessun uomo ha il diritto di mettersi al suo posto. (Il motivo ricorda addirittura la conclusione d'uno degli scritti di Stoccarda. Esso è certamente di Berna dato il concetto di autonomia etica che esprime.)

11) "Negli Stati moderni la sicurezza della proprietà è il pernio attorno al quale ruota tutta la legislazione, ed a cui si riferiscono, nella maggior parte, i diritti dei cittadini. In molte libere repubbliche dell'antichità il rigoroso diritto di proprietà, cura di ogni nostra autorità, orgoglio dei nostri Stati, era già stato pregiudicato per mezzo della costituzione dello Stato. Nella costituzione spartana la sicurezza della proprietà e dell'industria era un punto quasi per nulla considerato, per cosí dire dimenticato. Ad Atene i cittadini erano abitualmente derubati d'una parte dei loro averi, ma con colui che si voleva derubare si usava un riguardoso pretesto: gli si dava un ufficio che comportava un'enorme spesa. Chi, nelle tribú in cui i cittadini erano divisi, era scelto per un ufficio oneroso, poteva guardarsi attorno fra i cittadini della sua tribú, per trovarne uno piú ricco. Se credeva di averlo trovato, e l'altro ribatteva d'esser meno ricco, il primo poteva proporgli uno scambio dei loro beni, e quello non poteva rifiutarsi. Quanto la smisurata ricchezza di alcuni cittadini sia pericolosa anche per la piú libera forma di costituzione, e come sia in grado di rovinare la libertà stessa, lo mostra la storia negli esempi d'un Pericle ad Atene, dei patrizi a Roma, la cui rovina il minaccioso influsso dei Gracchi e di altri cercò invano di impedire con la proposta delle leggi agrarie, e dei Medici a Firenze; e sarebbe importante ricercare quanta

parte dello stretto diritto di proprietà si sia dovuta sacrificare alla durevole forma d'una repubblica. Si è fatto forse torto al sistema del sanculottismo in Francia, quando si è cercato solo nella rapacità la fonte della sua ricerca d'una maggiore uguaglianza della proprietà."[190]

Abbiamo dato la traduzione letterale di questo passo per la sua eccezionale importanza. Ci troviamo di fronte ad uno dei documenti piú "progressivi" del pensiero politico di Hegel. Anche Lukács lo riproduce interamente e ne fa la chiave di volta della sua interpretazione del periodo bernese, come sappiamo. Egli data a Berna questo passo senza giustificazioni né dubbi; ma il motivo d'una regolamentazione della proprietà privata — e, in generale, della vita economica — è un concetto di Francoforte e anche di Jena. Resterebbero, in favore di Berna, gli accenni dello *Unterschied* alla privatizzazione della vita come causa dello *Untergang* delle città antiche e l'influenza di Forster. Naturalmente non si tratta qui, certo, di soppressione della proprietà privata, ma solo d'una sua regolamentazione. Hegel parla *sempre* di *strenge Eigentumsrecht*, di *rigoroso* diritto di proprietà, di *smisurate* ricchezze e d'una *maggiore* uguaglianza di patrimoni: di socialismo, sia pure di Stato, non è assolutamente il caso di parlare (la "comunanza di beni" è stata sempre fatta oggetto delle critiche di Hegel, dalla *Volksreligion* alla *Filosofia del diritto*). A nostro avviso la parte piú interessante dello scritto è la fine che, nonostante le espressioni limitative "forse," "soltanto," propone un'intelligente revisione del luogo comune storico antigiacobino. Bisogna però notare che questo concetto non è stato *mai piú* ripreso da Hegel, sebbene egli sia parecchie volte ritornato sulla rivoluzione francese, su Robespierre e sul Terrore.

12) In Italia, dove la libertà politica si è presentata in forme piú pure e tratti piú belli che in Germania, ma forse è andata perduta prima, la giurisprudenza fiorí prima della poesia, ed i piú nobili si accontentavano di divenir giudici, perché solo in tribunale potevano esser servitori d'una idea, della legge, non di un uomo. Nell'alta e media Italia medievale troviamo un'incompleta unione di uomini in uno Stato, e la storia italiana dell'epoca non è la storia d'un popolo, ma quella d'una massa d'individui; molto piú interessante è la storia dei singoli uomini, poiché la loro individualità non era sottomessa nelle forme universali dello Stato e della costi-

tuzione. Solo l'interesse del momento univa gli uomini, tutte le lotte riguardavano diritti di singoli e di famiglie, né si parlava di rinunziarvi nell'interesse generale. Il raccogliersi insieme nelle città era piú uno stare accanto nello stesso spazio e dentro le stesse mura che un esser sottomessi alla stessa legge. La forza dell'autorità era debole. Il paese non solo era coperto di castelli, che davano a ciascuno la sicurezza, ma anche ogni palazzo di famiglia, nelle città, era protetto da torri ed altri mezzi di difesa, e lí si assediavano a vicenda. L'esercizio della giustizia era solo vittoria d'una fazione sull'altra. (Interessante come raro documento d'un interesse di Hegel per il medioevo italiano. Assente la considerazione economica, specie riguardo al popolamento delle città. Forse bernese.)

13) Contro le esecuzioni pubbliche. A proposito dei giapponesi Montesquieu osserva che le esecuzioni pubbliche rendono il popolo piú selvaggio e indifferente alla pena e al delinquere. Come mai, si chiede Hegel, questo fenomeno, che produce il contrario dello scopo prefissosi dal legislatore, cioè l'orrore e la paura del delinquere? È l'abitudine a togliere alla morte per mano del carnefice, alla sofferenza, al bisogno o, il che talvolta è peggio, alla compassione generale, ciò che hanno di nauseante e raccapricciante? Che cosa vi è che salta agli occhi e impressiona in uno spettacolo simile? Un uomo indifeso, legato, circondato da guardie, che ripete le preghiere del prete per soffocare la coscienza del momento. Cosí egli muore. Il soldato che cade fra gli altri, colpito da un piombo invisibile, non provoca in noi altrettanta impressione. Credo che ciò avvenga perché sentiamo che ad un uomo è stato sottratto il diritto di difendere la propria vita. Il soldato che muore può esser rimpianto, ma ciò non ha niente di mortificante per noi, perché egli ha esercitato il diritto di difendersi. Mentre la sensazione rivoltante di vedere un uomo indifeso esser giustiziato da un numero soverchiante di armati non si cambia in ribellione solo perché per gli spettatori l'espressione della legge è sacra. Ma questa rappresentazione non soppianta quella sensazione immediatamente prodotta. E cosí neppure può esser vinto del tutto il senso di disprezzo verso il carnefice, bollato col marchio del disonore, per quanto si possa ascrivere un tal sentimento a pregiudizio popolare, e ripetere che egli è un servitore della legge e della giustizia e che fa il suo dovere come gli altri funzionari. Costoro sono poi, in genere, gente proba e spesso pia, sia perché hanno a che fare

continuamente con la punizione del delitto, e sia, molto piú, per una specie di rivalsa psicologica (*Selbstgefühl*) contro il disprezzo dimostrato alla loro categoria. Fra i greci non c'erano esecuzioni pubbliche, ed essi pare non abbiano considerato affatto quello scopo intimidatorio ed esemplare della pena che oggi si contrapporrebbe da tante parti a chi volesse proporne l'abolizione. I loro legislatori non ritennero necessario scuotere la sensazione e l'immaginazione per ottenere ciò che l'interna moralità e il rispetto per la legge non poteva produrre. Quell'affermata necessità dimostra solo la scarsa fiducia del popolo nel legislatore e nel giudice. Certo, ai cittadini di uno Stato tale, che essi avessero da temere gli oscuri assassini dei despoti ed i giudizi a porte chiuse sulla vita dei sudditi, ed in cui i tribunali non fossero scelti dal popolo e dal suo seno, non sarebbe il caso di rifiutare quell'ombra di importanza della voce pubblica, perché almeno nell'esecuzione pubblica si legge la sentenza e la sua motivazione. Ma negli Stati in cui il cittadino ha il diritto d'esser giudicato dai suoi pari, questo minimo vantaggio non può aver luogo. (Molto bella la prima parte del brano, animata da una virile nobiltà; essa non conclude, come forse ci si sarebbe atteso, con una condanna della pena di morte in generale, che Hegel ammise fino alla *Filosofia del diritto* contro Beccaria; ma ripiega invece sul tema della pubblicità dell'esecuzione. Molto fini le osservazioni psicologiche. Notevole anche la conclusione onde i giudici, in uno Stato libero, sono i pari dei cittadini e, prima, l'accenno a tribunali scelti dal popolo. Questi motivi, insieme all'accenno al "rispetto della legge" e all'autonomia morale, ed anche l'osservazione del *Commento a Cart* sulla frequenza delle esecuzioni a Berna, portano ad assegnare il brano al periodo bernese.)

14) Hume si caratterizza storico dell'età moderna, ed è vero anche perché l'oggetto della sua storia è uno Stato moderno (l'Inghilterra) i cui rapporti non solo sono retti dalla legge, come negli antichi, ma hanno consistenza piú per la forma giuridica che per la inconscia libera vita. La determinazione giuridica, la coscienza dell'universalità e del suo opposto, la particolarità, indica alle diverse classi il loro posto, ma gli uomini non agiscono, come interi, per una idea. L'idea è certo la loro forza, ma ciò che viene alla coscienza è il rapporto esteriore del comandare o ubbidire, secondo sfumature diverse. Anche gli uomini che sono alla sommità, e come azioni dei quali la storia ci presenta gli avvenimenti

storici, hanno sempre lo Stato fuori e sopra di loro: esso è come pensiero in loro e li determina, e inoltre, nessuno ha compiuto un'azione interamente. Perché l'interezza d'un'azione della quale a ciascun agente spetta sòlo un frammento, è frantumata in tante parti, che anche l'intera opera è un risultato di altrettante azioni singole. L'opera non è compiuta come un fatto, ma come un risultato pensato. La coscienza del fatto come un intero non è in alcuno degli agenti. Lo storico conosce ciò nei risultati, ed è reso attento a ciò che li produce, già in precedenza. Come agenti posson esser considerati solo quelli che comandano o quelli che hanno influsso su di loro, il resto collabora nel suo ordine. Poiché tutto è ordinato, e la potenza di quest'ordine domina, i piú sono solo ruote d'una macchina. Il vivente, il cambiamento nella organizzazione loro è piccolo, graduale e insensibile. Poiché qui tutto è determinato, i popoli non possono aderire a nessun grande uomo, come i siciliani a Timoleone, nessuno può far piani interi, a lui individuali come Alcibiade, Temistocle ecc.; questi piani fanno il grand'uomo, ma la sua azione è piú solo un comportarsi in una cerchia determinata, data. (Il brano, specie nella sua seconda parte, è molto importante come testimonianza dell'organicismo francofortese di Hegel, ma negativamente, cioè attraverso la caratterizzazione dello Stato disorganico. Il lettore avrà già rilevato l'assonanza col frammento su Stato e Chiesa, contro Kant. Qui il linguaggio è ancora piú maturo, e qualche espressione farebbe anche pensare ad un periodo ulteriore, per es. a Jena, se quelle assonanze e altri termini — si pensi al binomio *Handlung-Tat* e al senso di *gedachtes* — non costringessero ad attribuire il passo, senza esitazione, al periodo di Francoforte.)

Sorvolando su altri tre brani, il n. 15, che contiene osservazioni sulla *Storia della guerra dei trent'anni* di Schiller, e che ci costringerebbe ad annotazioni troppo minute, e i nn. 17 e 18, l'uno sulla morte di Achille, e l'altro sul diverso tono di voce degli ecclesiastici cattolici e protestanti, roco il primo e "voce solenne della vita comune" il secondo (ma guarda un po' a che cosa andava a pensare!), concluderemo questa sommaria rassegna con il brano n. 16, che è in francese.

16) Nella monarchia il popolo fu potenza attiva solo nel momento del combattimento; esso doveva mantenere i ranghi non solo in guerra, ma anche rientrare, dopo la vittoria, in una perfet-

ta obbedienza. La nostra esperienza è abituata a vedere una massa di uomini armati entrare, a un comando, nella carneficina e nel sorteggio di vita o di morte, e a un altro ordine rientrare nella calma. Si chiese la stessa cosa ad un popolo che s'era armato da sé. La parola d'ordine era la libertà, il nemico la tirannia, il comandante in capo una costituzione, la subordinazione era l'obbedienza ai suoi rappresentanti. Ma c'è differenza fra la subordinazione militare e la foga d'una insurrezione, fra l'obbedienza all'ordine d'un generale e la fiamma dell'entusiasmo che la libertà infonde nelle vene d'un essere vivente. Per questa fiamma sacra essi si erano protesi. Questi sforzi sono le gioie della libertà, e voi volete ch'essa vi rinunci; queste occupazioni, quest'attività per la cosa pubblica è l'interesse e l'agente, e voi volete che il popolo si muova ancora all'inazione, alla noia? (Rosenkranz[191] ha presentato questo brano come un saggio di composizione in francese di Hegel, fine di un "articolo" sui cambiamenti che avvengono quando si passa dalla monarchia alla repubblica. Hoffmeister[192] lo vede molto piú un "discorso demagogico" d'un generale francese che non un "articolo hegeliano." Lukács[193] lo prende come una prova del repubblicanismo di Hegel, rimprovera Hoffmeister per la sua sbrigativa conclusione e, per parte sua, conclude con l'ovvia osservazione che, si tratti pure d'un estratto, resta pur sempre da chiedersi perché Hegel l'abbia copiato: evidentemente perché gli piaceva. Quanto all'autenticità, a noi pare che ci siano due elementi, uno contro: "la nostra esperienza" evidentemente di guerra, di comando militare, e Hegel non ne aveva; e l'altro a favore, alla fine: *"cet interêt est l'agent"*: *Handelnd*, espressione tipicamente hegeliana, di Francoforte, e alquanto singolare in bocca a un generale francese. Saremmo, perciò, piú per la paternità hegeliana — "la nostra esperienza" e il "voi" potrebbero essere molto facilmente finzioni retoriche: in ogni caso il pezzo sarebbe un'imitazione — quantunque, s'intende, senza pretese di esattezza filologica. Quanto al repubblicanismo di Hegel, esso, arcaicizzante quanto si voglia, è innegabile a Berna e non ce ne sono documenti contrari a Francoforte. Solo a Jena, nella *Verfassung* e poi nelle *Lezioni* del 1805-1806, Hegel si deciderà per la monarchia ereditaria.)

Il lettore avrà già compreso quanto ingiustificata sia la disattenzione di tutti gli studiosi, salvo Lukács (perfino Haering, che commenta le *Jugendschriften* parola per parola, non vi fa cen-

no!), verso questo *corpus* di piccoli pezzi, dei quali a ragione Rosenkranz ha anche segnalato, fra l'altro, l'accurata fattura stilistica. Essi formano un'integrazione necessaria dei frammenti piú noti e discussi, e ci dispiace solo che le esigenze di spazio ci abbiano costretto a trattarne molto piú superficialmente di quanto avrebbero meritato.

5. *Lo* Spirito del cristianesimo

Ed è venuto il momento di occuparci del testo maggiore del periodo francofortese e, in genere, di tutte le *Jugendschriften*: lo *Spirito del cristianesimo e il suo destino*.[194] Proprio la sua complessità e importanza ci costringono però a delimitare preliminarmente la prospettiva dalla quale dobbiamo considerarlo. Questa, da quanto abbiamo detto fin qui, non potrà essere il punto di vista teologico, o esegetico-biblico, o della filosofia della religione (che del resto sarebbero piú vicini alla sola sua lettera, non al suo significato sostanziale), bensí quello della storia della formazione del principio fondamentale della filosofia hegeliana, la dialettica. Daremo pertanto un risalto particolare a quelle parti che hanno attinenza con il problema della dialettica e con quelli che vi si connettono.

Lo scritto è preceduto da due *Entwürfe*, uno sullo "spirito del giudaismo" (e cioè sulla prima parte del lavoro definitivo), e uno sul resto dell'opera; ma noi, dopo aver ricordato che il primo di questi progetti risale alla fine del periodo di Berna, passeremo all'esposizione del testo principale, ricorrendo ai frammenti solo quando sarà necessario, e avvertendone ogni volta il lettore.

La storia del popolo ebraico, dice Hegel, comincia con Abramo. Il suo spirito è l'unità, ed esso appare diverso a seconda che combatta in armi, o che soccomba, sottomettendosi alla legge del piú forte. Il diluvio aveva distrutto l'armonia fra l'uomo e la natura, la quale s'era mostrata nemica, ed ora l'umanità cercava di restaurare l'armonia dominando la natura. Quest'unità della dominazione non poteva esser che o pensata o reale: Noé ricostruí nel pensiero il mondo dilacerato, fece del suo ideale pensato un Essere, ed a esso oppose tutte le cose come il pensato, cioè come il dominato; l'Essere ricompensò l'uomo della sua servitú conferendogli il dominio sugli animali, ma ratificando in tal modo una dilacera-

zione nella vita. Nemrod, invece, pose l'unità nell'uomo cercando di farne un essere dominatore della natura a che questa non potesse piú danneggiarlo; ma non poté unire gli uomini in una società gioiosa e confidente, bensí poté mantenerli uniti solo con la forza. Noé si era assicurato contro la forza estranea sottomettendola ad un potente, Nemrod dominandola egli stesso: entrambi conclusero col nemico una pace dell'ostilità, nessuno di loro si riconciliò con la natura, come avevano fatto Deucalione e Pirra, diventando fondatori di belle nazioni e facendo della loro epoca la madre d'una natura rinnovata.

Abramo, nato in Caldea, aveva abbandonato la sua patria da giovane, con suo padre; poi, per divenire egli stesso un capo, abbandonò la famiglia senza una ragione. Egli non voleva amare: voleva esser libero da ogni rapporto; lo spirito che lo conduceva e lo opponeva ad ogni cosa era l'essere pensato, elevato ad unità dominatrice sopra l'infinita natura nemica. Continuò ad errare senza fermarsi in alcun luogo, straniero ovunque. Volle la separazione dei suoi dagli altri uomini, e pertanto li stigmatizzò con la circoncisione. Diffidente, se credeva d'esser il piú forte colpiva senza pietà, altrimenti usava l'astuzia e la doppiezza. Da un Dio estraneo dipendevano quindi il mondo come un opposto, e Abramo come un altro opposto al mondo intero, e solo per mezzo del Dio entrambi entravano in collegamento. L'ideale di Abramo, cioè il suo Dio, gli sottometteva il mondo, gli dava ciò di cui aveva bisogno e lo assicurava contro il rimanente. Ad Abramo era impossibile amare, e il suo unico amore, suo figlio, unica sua garanzia di sopravvivenza, dové pesargli tanto che pensò di sacrificarlo, e non vi rinunziò se non quando fu sicuro che sarebbe stato capace di farlo. Anche Abramo era schiavo del suo Dio, insieme al suo popolo, ma ne era altresí l'unico favorito, e mentre gli altri, pur avendo divinità proprie, riconoscevano anche quelle altrui, il Dio di Abramo esigeva che solo esso e la sua nazione avessero un Dio. Ma quando gli ebrei poterono ridurre la distanza dalla realtà, e furono abbastanza potenti per realizzare la loro idea di unità, esercitarono la peggiore e piú distruttrice tirannia. Cosí Giuseppe realizzò il suo ideale rendendo il faraone padrone assoluto del popolo egiziano; e quando Mosé si decise a liberare gli ebrei, non si appellò al loro desiderio di libertà, ma estorse il permesso di partire con le minacce di punizioni divine. Dagli ebrei furono fatte grandi cose,

ma mai essi le compirono per mezzo di imprese eroiche: per causa loro l'Egitto subí ogni specie di calamità, ed essi, scacciati, provarono solo la gioia del vile che vede il suo nemico abbattuto senza che egli abbia mosso un dito. Essi vinsero, ma senza aver combattuto, e, in quanto approfittarono delle disgrazie degli egiziani, rassomigliano ai celebri ladri durante la peste di Marsiglia: l'unica impresa di Mosé fu allora di estorcere astutamente un prestito la sera prima della partenza, per rispondere alla fiducia col furto.

Il principio della legislazione ebraica era lo spirito ereditato dai maggiori; l'oggetto infinito era l'unità di ogni verità e d'ogni rapporto, e pertanto l'unico soggetto infinito: perché lo si può chiamare oggetto solo in quanto venga presupposto l'uomo, con una vita donata, ed esso significhi il vivente, assoluto soggetto. L'oggetto era unica sintesi, mentre le antitesi erano il popolo ebreo da una parte, e tutto il rimanente genere umano, e il mondo, dall'altra: antitesi, che di fronte ad un infinito che si trova al di fuori sono veri, puri oggetti, senza contenuto e vuoti, senza vita, neppure morti, ma nulla: un qualcosa solo in quanto l'oggetto infinito li rende qualcosa, un qualcosa che è fatto, non un essente, un qualcosa che non ha alcuna vita, alcun diritto, alcun amore per sé: inimicizia universale che non lascia sussistere se non un'esistenza animale assicurata solo a spese degli altri; e l'eccezione in loro favore consegue necessariamente all'infinita separazione: tutti i doni materiali della divinità sono il suo titolo alla venerazione: quelli sono doni gratuiti, questa è schiavitú.

Il soggetto infinito doveva esser invisibile, e Mosé proibí le raffigurazioni; al Dio apparteneva ogni cosa, ogni rapporto con lui era rapporto di servitú, e il piú alto onore che gli fosse reso, la festa del sabato, era una consacrazione della inazione, d'un tempo vuoto: il che poteva venire in mente solo al legislatore d'un popolo per il quale la cosa piú alta fosse la triste, non sentita unità, e che contrapponesse a Dio la stessa attività creatrice di lui, considerandola come un uscir fuori di sé, e facendolo quindi riposare il settimo giorno.

Fino a che gli ebrei furono nomadi vissero in pace con gli altri popoli che li lasciavano pascolare; ma quando divennero sedentari e si diedero all'agricoltura, esplose la loro incompatibilità con gli altri, e gli ebrei li combatterono e li asservirono; ciò che solo salva l'onore della natura umana è che ne lasciarono molti in

vita. Unico loro scopo era la vita materiale, e poiché sarebbe stato contraddittorio che ne affrontassero il rischio, non ebbero un servizio militare.

Il principio dell'esistenza di Dio non era per loro una verità, perché era solo oggetto d'un comandamento, mentre l'essenza della verità è d'esser qualcosa di libero. Anche le disposizioni ebraiche che limitavano la proprietà non rispondevano all'esigenza di evitare — come negli Stati greci — che la grande disuguaglianza di ricchezze mettesse in pericolo le libertà politiche, bensí alla loro nullità civile, onde essi non avevano alcun diritto e ciò che possedevano lo tenevano solo a titolo di prestito: altrimenti tutta la loro costituzione avrebbe dovuto esser diversa.

Cosí, presso di loro non c'era cittadinanza, né diritto pubblico interno, né potere legislativo. "E tutte le successive condizioni del popolo ebraico, fino alla condizione sordida, abietta e pidocchiosa in cui esso si trova ancora ai nostri giorni, non sono che le conseguenze e gli sviluppi del suo destino originario — una potenza infinita che esso si è insuperabilmente contrapposta — dal quale gli ebrei sono stati maltrattati e lo saranno sempre fino a che non si riconcilieranno con esso nello spirito della bellezza e, attraverso questa riconciliazione, lo sopprimeranno."[195] (Non si meravigli il lettore della crudezza di queste espressioni che abbiamo il dovere di riportare: fra poco ci sarà di peggio.)

Dopo la morte di Mosé gli ebrei vissero in un'alterna condizione di indipendenza e di servitú; ma questo destino, comune a molti popoli, di perdere l'indipendenza e di trovare nell'oppressione il coraggio di riconquistarla doveva subire, come destino del popolo ebraico, due modificazioni. Primo, la sfortuna dell'asservimento fu per loro un passaggio al servizio di divinità straniere, e la lotta per un'indipendenza un ritorno al loro Dio. Vivendo a contatto di popoli estranei si fecero strada in loro sentimenti piú umani, essi impararono a gioire della vita. Ma poiché non potevano restare uniti se non contro tutti gli altri popoli, quei modi piú civili di vita si rivelarono per loro un'infedeltà al loro Dio, l'atto di disobbedienza di schiavi che volessero conoscere qualcosa di diverso da ciò che era loro concesso dal padrone. Quindi l'oppressione risvegliò l'odio, il loro Dio si risvegliò: il loro impulso all'indipendenza era l'impulso di dipendere da qualche cosa di proprio. In secondo luogo, con gli ebrei la storia dové affrettare i tempi: il lo-

ro stato d'indipendenza, legato all'inimizia universale, non poteva durare, era troppo contrario alla natura. "La condizione d'indipendenza degli altri popoli è una condizione di felicità, di bella umanità; la condizione d'indipendenza degli ebrei doveva essere una condizione di perfetta passività, una perfetta laidezza." Perché l'indipendenza non assicurava loro che il mangiare e il bere, un'esistenza "assetata" e ciò essi cercarono furiosamente di riconquistare; "quest'esistenza bestiale non era compatibile con la bella forma dell'umanità, che loro la libertà avrebbe dato."

Dopo la breve parentesi della monarchia, la quale se presso gli altri popoli abbassa tutti i cittadini al livello di persone private, presso gli ebrei fece sí che almeno qualcuno valesse qualcosa di piú o meno limitato, essi rivolsero contro sé stessi l'odio che avevano nutrito verso tutta la rimanente umanità. I profeti cercarono, di tanto in tanto, di far rivivere l'antico genio del popolo; ma quando esso è fuggito, l'entusiasmo non può piú di nuovo evocarlo: essi, quindi, poterono solo diventare dei freddi fanatici. Cosí gli ebrei si rifugiarono nelle idee, i farisei nel servizio di oggetti presenti, i sadducei nella molteplicità della loro esistenza, gli esseni in una fraternizzazione comunitaria. Ma quanto grande fu la dipendenza degli ebrei dalla legge, altrettanto grande fu il furore con cui difesero il loro culto. E quanto piú la vita in loro era maltrattata, e loro non era lasciato niente di indomato, niente di santo, tanto piú il loro agire si rivolse al piú empio furore, al piú forsennato fanatismo.

"La grande tragedia del popolo ebraico non è la tragedia greca, non può suscitare timore o pietà, perché entrambi questi nascono solo dal destino dell'errore fatale d'una bella essenza. Quella può suscitare solo orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che provenne dalla natura stessa, si attaccò all'essenza estranea, e al suo servizio dové rovinare e distruggere tutto ciò che c'è di sacro nella natura umana, e finalmente quel popolo, abbandonato dai suoi dei (ché essi erano oggetti, egli era schiavo), dové esser frantumato nella sua stessa fede."[196]

Questo testo è stato considerato da tutti gli studiosi del giovane Hegel come un esempio di profondità filosofica e di penetrazione storica. Noi ci permetteremo di considerarlo alquanto diversamente, e anche di anteporre il problema del suo significato storico a quello del suo significato filosofico. Per sbarazzarci di que-

st'ultimo diremo che esso presenta il tentativo di riassorbire l'elemento dell'alienazione-riappropriazione in quello dell'unità-differenze. Il popolo ebraico è schiavo, secondo Hegel, non per contingenze esteriori, ma per un destino universale; la sua schiavitú, la sua alienazione, coincidono con la *Trennung*, con la separazione di cui esso è il paradigma metafisico. Ci troviamo, quindi, di fronte al momento decisivo della strutturazione definitiva della dialettica hegeliana, quello che riunisce in una sola categoria l'alienazione, l'oggettivazione e la separazione in seno all'intero. Soltanto, questo paradigma è immobile: esso fa eccezione al principio, in quanto presenta una contraddizione che non si risolve. La separazione è scolpita nel sasso, pietrificata.

Gli ebrei fanno, dunque, eccezione alla storia dialettica dell'umanità. Di questo non c'è una ragione filosofica; se altro non valesse, perfino la considerazione puramente filosofica ci costringerebbe a spostarci, per trovare una ragione di quest'eccezione, sul piano della storia.

Ma è evidente che in ogni caso avremmo mille altre ragioni per compiere, a nostra volta, l'eccezione di considerare questo testo dal punto di vista storico.

Quali sono le ragioni e le fonti[197] della maniera in cui Hegel considera la storia ebraica? Che gli ebrei abbiano avuto una storia assolutamente diversa da quella degli altri popoli orientali è obiettivamente falso. Tutti i popoli dell'antico oriente mediterraneo erano teocratici, combattevano per i loro dei e contro gli dei altrui. Le grandi migrazioni e le conseguenti distruzioni di intere comunità sono le tappe della storia degli assiri, dei babilonesi, degli hittiti, come di quella ebraica. Gli ebrei antichi sono del tutto simili agli altri popoli orientali, e vivono in alterni rapporti pacifici e guerrieri coi loro vicini. Hanno una cosmogonia e una letteratura storico-religiosa alquanto diversa, sono monoteisti, ma anche la loro legislazione trova molti punti di contatto coi popoli viciniori. Soggiacciono alle dominazioni che hanno asservito, insieme ad essi, molte altre nazioni. Giungono sotto la dominazione romana quando già hanno perduto da tempo l'indipendenza, cosí come la maggior parte degli altri popoli orientali. Perché farne un paradigma storico-filosofico del popolo schiavo e, soprattutto, del popolo "separato"?

La risposta non può essere che una. Hegel vede la storia ebrai-

ca antica dal punto di vista della questione ebraica del suo tempo, e proietta quest'ultima fin nelle origini della civiltà ebraica per farne un "destino" naturale, essenziale, necessario. La questione è però molto grave, perché la storia insegna come la pretesa "*Absonderung*," la separazione degli ebrei dagli altri popoli *dopo* la diaspora, in ambiente cristiano, non sia stata prodotta dagli ebrei, ma dai cristiani; e le colpe di questi verso gli ebrei sono giunte al punto che, se la distinzione fra ebrei e "ariani" avesse un senso, noi "ariani" dovremmo vergognarci di esserlo. Ora la questione è questa: può essere accusato Hegel di antisemitismo? La domanda è legittima sia perché l'antisemitismo non è certamente nato ieri, sia perché esso pone a suo fondamento, appunto, l'accusa agli ebrei di essersi "separati" dagli altri, sia perché le espressioni che abbiamo citato non sono espressioni metaforiche: e la filosofia, coi *Lause*, non c'entra. Non si tratterebbe, beninteso, d'un antisemitismo razzista, e certo Hegel non avrebbe sanzionato le persecuzioni antiebraiche; ma l'abbiamo visto: l'accusa di separazione, che Hegel non solo ammette, ma eleva a principio d'una metafisica della storia, introduce a una specie d'antisemitismo piú raffinato, intellettuale, colto, che non ha mancato di assumere la sua parte di responsabilità storica nei confronti del determinarsi delle manifestazioni piú aberranti.

Ebbene, se questo testo fosse l'unico documento d'una presa di posizione di Hegel verso la questione ebraica, noi, nonostante il rivestimento metafisico, anzi a maggior ragione per questo, non potremmo dare una risposta negativa a quella domanda. Ma per fortuna Hegel ha parlato ancora molto degli ebrei: nelle lezioni di *Estetica*, di *Filosofia della religione*, di *Storia della filosofia* e, soprattutto, nel capitolo destinato al popolo ebraico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* troviamo un suo atteggiamento molto diverso, distaccato, piú elevato e piú equo: la storia del popolo ebraico è considerata, insieme con quella degli altri popoli, all'interno dello sviluppo dello spirito del mondo, con sue caratteristiche anche altamente positive. In una considerazione piú pacata, insomma, Hegel ci ha lasciato documenti inequivocabili che lo assolvono da qualsiasi accusa di antisemitismo. A dispetto degli apprezzamenti degli studiosi non possiamo, però, rinunziare ad esprimere la nostra opinione, che lo *Spirito del giudaismo* sia una delle peggiori cose che Hegel abbia scritto. Non possiamo propor-

ci qui il problema di questo mutamento d'atteggiamenti, ma sarebbe certamente interessante studiare sia le condizioni obiettive che quelle di sviluppo interno che potrebbero aver contribuito a determinarlo.

E passiamo al testo principale del *Geist des Christentums*. Esso non ha suddivisioni interne, ma Nohl ha cercato di articolarlo (per mezzo di titoletti messi a margine) e inoltre lo ha diviso in tre parti principali: *a*) la morale di Gesú, *b*) la religione di Gesú *c*) il destino di Gesú, ulteriormente suddivise dai titoletti di cui sopra. È però naturale che questa suddivisione non possa aver la pretesa di una esatta articolazione, ma solo lo scopo di offrire qualche pausa al lettore; mentre il *Progetto*, che ha suddivisioni diverse, poteva aiutare solo fino ad un certo punto: comunque, dovremo continuamente tenerlo presente lungo la nostra esposizione.

Gesú non combatté solo una parte del destino ebraico, ma dové contrapporsi alla totalità di esso. Ne era al disopra, e al disopra di esso voleva elevare il suo popolo. Ma le ostilità che dové suscitare non potevano esser conciliate dall'amore: cosí il suo tentativo di signoreggiare il destino fallí, e Gesú stesso ne fu la vittima: il suo messaggio poteva essere e fu ascoltato solo al di fuori del suo popolo nel resto del mondo, presso uomini che non avevano nulla in comune col destino ebraico.

A questo punto una lacuna del testo e la sua stessa ripresa ci costringono a spostarci al *Progetto*,[198] che ha ripreso il tema della condizione ebraica: il popolo ebraico non è piú un tutto, e le differenze disorganizzate di vita e di aspirazioni danno luogo a tentativi diversi, ma sempre unilaterali, di superare il destino da parte di farisei, sadducei ed esseni. Gesú, al contrario, si oppone al giudaismo stesso, del quale Hegel tenta, ancora nel *Progetto*, di schematizzare i caratteri elaborandone teoricamente il significato: I) asservimento alla legge, alla volontà del padrone; di contro, l'attività propria. Che cos'è l'asservimento a una legge *a*) nell'opposto, mancanza di volontà; *b*) insensibilità ai rapporti umani; *c*) ateismo. II) Dio come padrone invisibile; a lui contrapposta, la mancanza di destino, o come innocenza o come potenza propria (ateismo): in entrambi impossibile la conciliazione. III) Gli altri, determinati *a*) o da me: di contro, la moralità *b*) oppure da un altro (disprezzo dell'uomo, egoismo, speranza in un aiuto obiettivo [Messia]); (di contro): rispetto degli altri, loro correzione, o ne-

gazione di quella speranza. Le duplicazioni nel punto III alludono alle diverse possibilità di contrapporre qualcosa al destino giudaico. Hegel infatti prosegue: "Autorità contro autorità; solo nel caso dell'autorità della fede nella natura umana. Giovanni: [Gesú] sapeva quale forza era nell'uomo. Miracoli — egli sperava nella loro azione — realtà e non polemica" e conclude: "In generale [Gesú oppone il] soggetto alla legge."[199]

Possiamo ritornare al testo. Ai comandamenti esteriori del culto ebraico Gesú oppone la loro antitesi, un impulso, cioè un bisogno dell'uomo. Ma un bisogno è dilacerazione, quindi non può non attentare al sacro; nel bisogno o l'uomo è asservito e reso oggetto, o deve fare della natura un oggetto e asservirla: solo la natura è sacra, e il bisogno può imporre la profanazione d'una cosa sacra, quando l'oggetto sacro assicura l'unione di tutti solo nella misura in cui tutti sono asserviti, e allora chi respinge il sacro e si separa dagli altri non fa che riprendere il proprio diritto.

Cosí Gesú si separò dal suo popolo, e non rinunziò, per rispetto del rito esteriore, alla soddisfazione dei bisogni umani, ed egli e i suoi discepoli scandalizzarono gli ebrei, per es. raccogliendo le spighe di sabato, o quando Gesú guarí, sempre di sabato, una mano secca, o quando contrappose la purezza del cuore alle abluzioni rituali.

Gesú oppose al ritualismo giudaico la pura soggettività; ma ben diversamente egli si comportò nei riguardi delle leggi morali e civili. E prima di spiegare che Gesú, riguardo a queste, non si limitò a contrapporre un opposto, ma volle raggiungere una piú alta unità, Hegel deve impegnarsi a dimostrare il carattere unilaterale della moralità, dando insieme la prima critica sviluppata dell'etica kantiana.

La legge, egli dice, è conciliazione di opposti in un concetto che in quanto tale li lascia sussistere come opposti, ed il concetto stesso è, nei riguardi della realtà, un opposto, esprime un dover essere, opposto, in quanto tale, all'essere. Se il concetto è considerato secondo la forma, la legge è morale; se esso è considerato secondo il contenuto, e il dover essere non è una proprietà del concetto, ma è posto da un potere esteriore, la legge è civile; questa esprime l'opposizione di vivente a vivente, quella morale, l'opposizione d'una facoltà del vivente alle altre, il dominio di una di esse sulle altre. Onde la stessa soggettività della legge morale non

toglie una sua almeno parziale oggettività, e fra chi obbedisce alla legge esteriore e chi si comporta secondo la legge interiore la differenza è solo che il primo obbedisce a un padrone esterno, il secondo a un padrone che porta dentro di sé. Per Gesú, invece, agire nello spirito della legge non voleva dire agire per rispetto del dovere contro le inclinazioni, perché le due facoltà non erano conformi allo spirito della legge, in quanto spirito della conciliazione, ma erano separate, l'una escludente (e vedi al riguardo il *Progetto*)[200] e l'altra oppressa, cioè esclusa. Noteremo intanto come Hegel, qui, oltre a rivolgere la sua critica contro Kant, faccia anche espressamente dell'autocritica nei riguardi del *Leben Jesu*, in cui Gesú predicava appunto la legge morale del rispetto per il dovere ecc.

Gesú mostra la sua opposizione alla legge e il suo superamento della moralità nel discorso della montagna, che Hegel interpreta proprio come un tentativo di togliere alle leggi morali la loro forma di leggi, sostituendo al "dover essere" un essere che si eleva al di sopra della scissione, una modificazione della vita che, soltanto, è inevitabilmente espressa nella forma riflessa del concetto.

Gesú comincia il suo discorso con proposizioni paradossali, che pertanto annunciano un nuovo diritto, che si allontana dalla comune valutazione delle virtú, proponendo una inclinazione ad agire come le leggi avrebbero ordinato, una sintesi di inclinazione e legge: accordo che è il *pleroma*, il compimento della legge da lui annunciato, compimento della possibilità nell'essere che è sintesi di soggetto e oggetto. Il dovere e la legge cessano cosí d'esser un universale opposto all'inclinazione, che cessa di essere un particolare opposto alla legge, onde quest'accordo è *vita* e, come rapporto di realtà distinte, *amore*.

Di qui Hegel prende a considerare particolarmente i precetti del discorso della montagna per mostrare in esso il punto di vista d'una unità superiore alla parziale conciliazione operata dalla legge. A un certo punto[201] Hegel ritorna anche sul precetto evangelico della povertà: la ricchezza, egli dice, impone alle virtú dei limiti all'interno dei quali c'è certamente spazio per il dovere, ma che non autorizzano alcuna totalità, alcuna vita compiuta, perché legano la vita ad oggetti, a condizioni esteriori, e le concedono qualcosa che non può mai diventare sua proprietà. La ricchezza è nemica della totalità e dell'amore perché è un diritto, e come

tale è esclusivo. Come si vede, il motivo economico è perfettamente riassorbito nel senso metafisico cristiano della povertà come ascesi, purificazione dall'esteriorità del possesso di beni.

Il superamento della moralità e della esteriore legalità nella totalità dell'amore e della vita è stato, però, finora soltanto enunciato. Esso dev'essere descritto e giustificato. Ci troviamo ora di fronte a un nuovo tentativo di riassumere la separazione, la scissione, all'interno della totalità, come un suo momento, il che serve insieme a superare la scissione e ad articolare la totalità. Il tema scelto per delineare questa dialettica consegue immediatamente al precedente: è il *crimine*, che non viene considerato piú da Hegel una violazione della legge, ma una scissione della vita in sé stessa. Il perdono dei peccati, istituito da Gesú in sostituzione della punizione legale del delitto, sarà il simbolo dell'avvenuta riconciliazione, per mezzo dell'amore, della vita con sé stessa.

La legge, dice Hegel, si opponeva all'amore secondo la sua forma (come unificazione parziale contro l'unificazione compiuta); essa invece si oppone al crimine secondo il contenuto. Legge e crimine si escludono a vicenda, e ciascuno tende a sopprimere il contenuto dell'altro. Il castigo è implicito nella legge trasgredita; il criminale è decaduto dal diritto che ha violato in un altro, e che era compreso nella legge; ma il diritto è un concetto, e pertanto soltanto il concetto del criminale perde quel diritto. Quando la giustizia passa ad essere eseguita, chi subisce il castigo non è il concetto del criminale, ma un vivente; ne risulta la possibilità d'una contraddizione fra la giustizia come un universale, come un concetto, ed essa come una realtà, esistente in un vivente; e se l'offeso rinunzia alla vendetta o il giudice grazia il reo, resta insoddisfatta la giustizia come un universale; se invece la sentenza è eseguita, la contraddizione è soppressa solo in astratto, fra il dover essere della legge e la realtà del criminale e del suo atto, ma il criminale non è conciliato, come un vivente, con l'universale: anche dopo aver subíto il castigo gli resta la coscienza della sua contraddizione con la legge. E se il criminale, che non può reggere a questa dilacerazione, cerca rifugio nella grazia, commette una disonestà, cercando di sfuggire a sé stesso, alla legge ed alla giustizia, ed aspettandosi che il rappresentante della giustizia astratta chiuda un occhio, faccia un'eccezione per lui e lo tratti diversamente da ciò che egli è in realtà. E per questa via non c'è certo da atten-

dersi autentica conciliazione: "Legge e castigo non possono esser riconciliati ma vengono soppressi nella conciliazione del destino."[202]

"Nel destino, il castigo è una potenza ostile, un individuale, in cui universale e particolare sono uniti anche in quanto in esso il *Sollen* e la sua esecuzione non sono separati come nella legge, che è solo una regola, un pensato, ed ha bisogno d'un opposto, un reale da cui riceve potenza." Il criminale di fronte al destino non è il trasgressore d'una legge, che s'è liberato da una dominazione estranea, non è un divenir vivente a partire da una condizione morta perché l'uomo è, e prima del fatto non c'era alcuna separazione: "solo per mezzo d'un uscire dalla vita [...], uccidendo la vita, s'è prodotto qualcosa d'estraneo." "La negazione della vita non è il non essere di essa, ma la sua separazione, e la negazione consiste in ciò, che essa è stata resa un nemico. La vita è immortale, e una volta uccisa appare come la sua ombra terrificante, che dispiega i suoi rami e scatena le sue Eumenidi [...]. Il criminale credeva d'aver avuto a che fare con una vita estranea; ma egli ha distrutto solo la sua propria vita; perché vita non è diversa da vita, perché è nella divinità una; e nella sua presunzione egli ha certo distrutto, ma solo l'amicizia della vita, e l'ha cambiata in un nemico."[203] E quando al delitto, che ha creato esso stesso la legge come un concetto, segue la pena nella vita del colpevole, il castigo come destino è il ritorno del fatto del colpevole su di lui, una forza che egli stesso ha armato.

Sembrerebbe che col destino la riconciliazione fosse ancora piú difficile, perché per conciliare il destino sembra che la negazione debba esser tolta (*die Vernichtung aufgehoben werden zu müssen scheint*). Ma il destino, a differenza della legge punitiva, non è opposto alla vita, bensí interno ad essa, la legge è un *posterius*. E la vita può guarire le proprie ferite, ritornare in sé e sopprimere il fatto, la legge ed il castigo. Il destino può esser soppresso perché ha posto esso stesso la legge, la scissione che egli ha prodotto può essere riunificata; l'unificazione ha luogo nell'amore.[204] E ciò in quanto il criminale sente la vita distrutta, ha nostalgia della vita perduta: ciò che gli manca è riconosciuto da lui come sua parte, e da questo momento cessa l'efficacia del destino: quel vuoto non è un non-essere, ma la vita riconosciuta e sentita come non-essente. Nel destino l'uomo riconosce la sua propria vita, e il suo implorarlo non è un implorare un signore, ma un ritornare ed avvi-

cinarsi a sé stesso. Pellegrini e penitenti hanno sentito tutta la loro perdita, il loro vuoto, ma in ciò hanno intuito la vita, sia pure come estranea, e si son resa possibile la riassunzione di essa, "perché l'opposizione è la possibilità della riunificazione." Il sentimento della vita che ritorna è l'*amore* ed è in esso che si riconcilia il "destino."[205]

Hegel ha dunque compiuto la riassunzione dell'estraneazione nella dialettica dell'opposizione. Egli parte dalla totalità della vita: la vita c'era prima; la colpa è un "uscire dalla vita" che produce "qualcosa d'estraneo," attraverso di essa la vita stessa è divenuta "un estraneo," un "nemico." Essa cosí scatena le sue Eumenidi. Il termine è impreciso, ma nell'*Articolo sul diritto naturale* la "tragedia nell'etico" rettificherà questa imprecisione, dando il vero nome alle forze scatenate, Erinni, che diventano Eumenidi solo dopo la conciliazione. La citazione documenta, se altro non soccorresse, che il concetto di "destino" è tratto dalla tragedia greca, e qui utilizzato e reso una categoria dialettica, la categoria di quell'estraneazione che è divenuta un'*autoestraneazione* della vita, un'autoscissione della totalità. Per questo, la totalità può ricostituirsi, perché non c'è nessuna alterità irriducibile: gli opposti sono essa stessa, "la negazione può esser tolta." Questa pagina è il vero atto di nascita della dialettica hegeliana. Superfluo, ormai, insistere ancora sulla nostra interpretazione delle origini della dialettica, tanto evidentemente questo testo la conferma, e ripetere che l'alienazione-schiavitú di Berna, che era la condizione di sottomissione a *un signore estraneo,* è qui esplicitamente sostituita dall'autoalienazione, e la riappropriazione, che era allora un'emancipazione da quell'estranea potenza, diviene ora un ritorno in sé della totalità. Chi, dai testi di Berna, ha imparato a credere a un significato rivoluzionario della dialettica dell'alienazione-riappropriazione, deve ricredersi: la dialettica hegeliana, nella sua formulazione piena e non piú smentita, è qualcosa di molto diverso: è l'autoestraneazione e l'autoconciliazione dell'intero, quindi, essenzialmente, una dialettica della *conciliazione*, dell'*accettazione* del mondo.

Ritorniamo al testo. Prima di riprendere l'applicazione di questa dialettica alla figura di Gesú è necessario che Hegel insista ancora sul suo carattere tragico. La conciliazione della dilacerazione, il ricostituirsi dalla separazione non possono costituire per Hegel

un movimento definitivo, oltre il quale non resterebbe che la stasi della ottenuta perfetta conciliazione dell'intero con sé stesso. L'intero è vita, e Hegel incomincia già a pensare che la vita, o l'intero, devono essere intesi come divenire, *processo*. Per questo è necessario che la pacificazione raggiunta trovi ancora sempre ulteriori articolazioni, che non possono non essere ulteriori dilacerazioni. S'inizia già quel procedimento caratteristico del sistema onde le *Aufhebungen* volta a volta raggiunte sono tali solo relativamente ai momenti precedenti, ma esse stesse divengono sempre il punto di partenza per ulteriori *Entfremdungen*, per ulteriori estraneazioni, e cosí via. Nel sistema, sarà la filosofia hegeliana, suprema *Aufhebung* della storia del pensiero, cioè del terzo momento del divenire dello spirito assoluto, e pertanto ultimo momento di tutto il processo, a far acquietare il divenire dell'intero nella sua autocontemplazione, costituendo insieme la saldatura col punto di partenza iniziale, l'essere della logica, del quale solo la coscienza speculativa sa vedere il trapassare nel nulla ecc.: onde il risultato si salda col cominciamento, ed il processo dell'intero appare come un circolo di circoli, una "spirale" essa stessa circolare.

Qui siamo ancora lontani da una simile circolarità, perché ciò che è nato è la dialettica, non il sistema. Pure, quella conservazione del movimento anche dopo la conciliazione, quella tensionalità o ulteriorità dinamica interna alla conciliazione stessa che deve permettere il proseguire del movimento, si può dire che sia anch'essa fondata proprio nel testo seguente alla *Aufhebung* del destino, in un rinascere di esso su un piano piú elevato. Ma seguiamo il testo.

Il destino, dice Hegel, ha però un dominio piú esteso del castigo, esso è infinitamente piú rigoroso di quello, il che sembra trasformarlo nella piú clamante ingiustizia, ove esso si rivolga verso la colpa piú alta, la colpa dell'innocenza. Mentre le leggi non conciliano che opposizioni astratte, e quindi unilaterali, ma non esercitano alcun potere sugli aspetti della vita che son dati in una vivente unità, cioè sulla vita come totalità organica, il destino, invece "è incorruttibile e illimitato come la vita," e ogni qualvolta la vita è ferita, quali che ne siano le condizioni, esso riappare, e perciò si può dire che la innocenza non ha mai sofferto, ed ogni sofferenza è colpa. E s'intende; perché ogni sofferenza è dilacerazione, e la colpa non è altro che dilacerazione dell'intero. Sembra

che il destino nasca da un'azione altrui, ma in realtà esso non nasce che dal modo di accogliere l'azione altrui e di reagirvi. Di qui Hegel passa a prospettare due atteggiamenti possibili, quello di chi, di fronte ad un'azione ingiusta, si rassegna, e quello di chi si difende e combatte. Il primo soggiace al destino perché, pur non rinunziando al suo diritto, rinunzia a sostenerlo, e quindi cade nella contraddizione fra il diritto e l'impotenza a difenderlo: il suo destino è l'assenza di volontà. Chi, invece, si difende, è sottomesso al destino perché si espone ad un rischio: ha il vantaggio di farlo coscientemente, ma ciò non toglie la contraddizione insita nella stessa lotta per un diritto, in cui due esseri pensanti, cioè due universali, s'affrontano come esseri reali, come due espressioni della vita in lotta con la vita, e lasciano decidere una questione di diritto *dalla forza*, che non ha niente in comune con quello, oppure, ove si sottomettano ad un arbitro, addirittura da un estraneo. Noteremo, di passaggio, come questa sia una delle prime anticipazioni di quello che negli scritti jenensi, e poi nella *Fenomenologia*, sarà il tema della *lotta per il riconoscimento*, di cui qui è soprattutto già presente il motivo delle due universalità che si scontrano (le due "autocoscienze in lotta" della *Fenomenologia*).

Ancora una notevole anticipazione di motivi ulteriori, anche terminologica, nel seguito. "La verità dei due opposti, del valore e della passività" (l'anticipazione sta appunto in questa formulazione, e nel termine "verità") è l'*anima bella*, in cui resta, del valore, la vita, mentre cade via l'opposizione, e della passività la perdita del diritto, mentre dilegua il dolore. Ne risulta "una *Aufhebung*, un superamento del diritto senza dolore, una vivente, libera elevazione al disopra della perdita del diritto e della lotta."[206] Come è stato giustamente osservato,[207] questa figura dell'"anima bella" non è piú precisamente quella schilleriana, in cui si concilia la moralità con l'inclinazione[208] e con la quale si identifica il Gesú del discorso della montagna, e che nel *Progetto* iniziava il processo verso l'unità, come primo grado, moralità, cui seguivano l'amore e la religione,[209] ma s'avvicina piuttosto al piú tardo significato, schlegeliano, del termine, come suprema indifferenza filosofica o armonia di incondizionato e condizionatezza.

Quest'indifferenza, o "suprema libertà," è infatti per Hegel l'attributo dell'anima bella. Però, a differenza dai romantici, si tratta di un "attributo negativo" perché questa libertà è "la possibi-

lità di fare qualsiasi rinunzia per conservarsi"; ma, prosegue Hegel, chi vuol salvare la propria vita la perderà, cosí la suprema colpa si unisce alla suprema innocenza, il piú infelice destino all'elevazione al di sopra di ogni destino. Hegel sembra voler di nuovo preparare un immediato superamento di questa libertà negativa dell'anima bella: in effetti, invece, solo alla fine il suo destino si rivelerà nella tragedia del destino di Gesú. Per ora Hegel sviluppa a lungo il tema del "perdono dei peccati" onde Gesú pone la riconciliazione nell'amore e nella pienezza della vita, e presenta diversi esempi di perdono di peccatori nella vita di Gesú, il quale, leggendo nell'anima loro la disposizione alla conciliazione e all'amore, in fondo non li trovava piú peccatori, cioè separati, e non faceva che sanzionare una loro redenzione già avvenuta.

Oltre a conciliare il peccatore col destino, l'amore concilia anche l'uomo con la virtú. Ove la virtú, infatti, non sia considerata come una modificazione dell'amore, ma, in senso kantiano e moralistico, come virtú assoluta, nascono contraddizioni fra le virtú molteplici, limitate, esclusive l'una dell'altra, ed esse rischiano di cambiarsi in vizi. Gesú, invece, proponendo le virtú come modificazioni dell'amore, crea un legame, un'unità vivente delle virtú, che supera la limitazione e i possibili conflitti delle virtú morali. Questo tema si collega, cosí, immediatamente, a quello dell'amore: Gesú predica l'amore del prossimo, che non è l'amore umanitario astratto che si rivolge a coloro di cui non si sa nulla (motivo critico che Hegel riprende da Rousseau): un essere pensato non può essere amato; esso è l'amore per gli uomini con cui si entra in rapporto e, concepito come conciliazione, non è comandato, ma suggerito come un'inclinazione, come il sentirsi nel tutto della vita, senza limiti, nell'infinito: è un essere, non un dover essere, e l'espressione: ama il tuo prossimo come te stesso, non significa: amalo tanto quanto ami te stesso, ma: amalo in quanto esso è te stesso. "Soltanto attraverso l'amore vien spezzata la forza dell'oggettivo, perché tutto il suo dominio è distrutto."[210] La prima parte dello scritto si conclude, quindi, con un'interpretazione del significato dell'ultima cena, "festa d'una cena d'amore." Essa, dice Hegel, non è azione religiosa, perché — come già aveva distinto nel *Progetto* — l'amore non è ancora religione "perché solo una unione nell'amore, obiettivata per mezzo dell'immaginazione, può essere adorazione religiosa, mentre in una cena d'amore vive e s'e-

sprime l'amore stesso." Il mangiare e bere in comune non è un segno, cioè un legame oggettivo, pensato, in cui il segno e il designato sono estranei, bensí è l'espressione stessa dell'unione, esperienza dell'amicizia e spirito dell'amore. La divisione del pane e del vino, in quanto oggettiva il sentimento, si avvicina ad un atto religioso, ma d'altra parte quegli oggetti non sono soltanto tali, "c'è di piú in essi, di ciò che vi si vede, si tratta d'un'azione mistica," e il chiamarli corpo e sangue non è un paragone: non solo "il vino è sangue, ma il sangue è spirito" e il sangue è "la connessione stessa, il rapporto col vino che hanno bevuto nella stessa coppa," cosí "Gesú è in tutti e la sua essenza li ha pervasi divinamente, come amore." Ma l'amore oggettivato, "questo soggettivo divenuto cosa, ritorna alla sua natura nell'atto di consumare," ed è questa oggettività che non permette a quest'atto di divenire un'azione religiosa: il valore del pane e del vino era il loro senso mistico, ma contemporaneamente era anche nella loro proprietà d'esser commestibili: "Ci era stato promesso qualcosa di divino, ed esso si è dissolto in bocca."[211]

La seconda parte dello *Spirito del cristianesimo* affronta il tema della religione di Gesú (la divisione ed i titoli di Nohl sono esatti, perché si riferiscono allo schema del *Progetto*, anche se rispettato molto liberamente nel testo principale). Al concetto ebraico del *Dio padrone* Gesú contrappone quello d'un *Dio padre*. Qui troviamo un richiamo al *Progetto*: la moralità, dice Hegel, eleva la dominazione nella sfera di ciò che è venuto alla coscienza; l'amore toglie i limiti della moralità; ma esso è ancora "natura incompiuta": ogni riflessione sopprime l'amore e ristabilisce l'oggettività e le limitazioni. Solo la religione è il *pleroma* dell'amore. "Pensare la pura vita è il compito di allontanare tutti i fatti, tutto ciò che l'uomo era o sarà [...]. La coscienza della pura vita sarebbe coscienza di ciò che l'uomo è, in essa non c'è alcuna differenza, alcuna molteplicità sviluppata, reale. Questo semplice non è un semplice negativo, una unità dell'astrazione [...] la pura vita è essere." Questo Puro è fonte d'ogni vita individualizzata, ma quando viene alla coscienza come nella fede, si limita, si pone in parte fuori dell'uomo, il quale non può credere in un Dio se non astraendosi da ogni azione e determinazione, e al di sopra di esse non resta che l'unità vuota della totalità degli oggetti, come essenza dominante, cui non si può contrapporre che il puro sentimento della

vita. Ma quando questo stesso sentimento appare come determinazione, in un uomo determinato, quindi come un opposto, non può presentarsi come un assoluto, e quindi non può che richiamarsi nella sua origine, al Padre che è l'immutato nelle mutazioni. Perché il divino è pura vita, e non si può dire di esso che contenga opposizioni: "Solo lo spirito esprime ed include in sé lo spirito."[212]

Il lettore avrà già avvertito la forte ispirazione neoplatonica di queste pagine; e niente meglio del prologo giovanneo potrebbe confermarla. Esso, dice Hegel, si inizia con apparenti determinazioni di riflessione (in principio *era* il Verbo, il Verbo era *presso* Dio ecc.), ma queste proposizioni non sono giudizi, perché i loro predicati non sono concetti, un universale, bensí un essente, un vivente; anche la semplice riflessione è incapace di esprimere con lo spirito ciò che è spirituale. Ogni cosa espressa nella forma della riflessione sul divino è un non senso, e non solo lascia vuoto lo spirito, ma confonde l'intelletto che l'accetta e per cui essa è una contraddizione.

Il prologo, prosegue Hegel, può esser interpretato in una maniera obiettiva, secondo cui il Logos è una realtà, un individuo, e in una maniera soggettiva, secondo cui esso è la ragione. Ma al di qua di queste due maniere della riflessione essa stessa presuppone un riflesso, un essere uno in cui non c'è divisione o contrapposizione, e contemporaneamente un essere uno con la possibilità di separazione, dell'infinita divisione; Dio e il Logos sono differenti solo in quanto il primo è la materia nella forma del Logos; il Logos stesso è presso Dio, essi sono uno.

"La molteplicità, l'infinità del reale è l'infinita divisione in quanto reale, tutto è per mezzo del Logos; il mondo non è una emanazione della divinità, perché altrimenti il reale sarebbe interamente un divino. Ma come reale è emanazione, parte dell'infinita divisione; ma contemporaneamente è vita nella parte [...] o nell'infinitamente dividente." L'individuale, il limitato, è un ramo dell'albero della vita infinita, ciascuna parte, fuori della quale è il tutto, è contemporaneamente un tutto, una vita.[213]

E, dopo aver commentato tutto il prologo giovanneo in questo senso d'una mistica speculativa (la questione del "panteismo" può ritornare quando Hegel dice, per es., che gli uomini "riconoscono Dio e sé stessi come figli di Dio, piú deboli di lui, ma della stessa natura"; ma a noi, come abbiamo detto, questo non interessa), He-

gel affronta il tema della filiazione divina e umana di Gesú. "Figlio di Dio" e "figlio dell'uomo" sono, dice Hegel, espressioni felici perché indicano un legame non astratto, ma vivente, "ché nel vivente la sua parte è altrettanto e ugualmente un uno come l'intero." Se "figlio di Dio" vuol dire una modificazione del divino, "figlio dell'uomo" vuol dire una modificazione dell'uomo: "Il figlio di Dio è anche figlio dell'uomo; il divino in una forma particolare appare come uomo; la connessione dell'infinito e del finito è certo un sacro mistero, perché questa connessione è la vita stessa; la riflessione, che divide la vita, può distinguerla in infinito e finito, e solo la limitazione, il finito, preso per sé, dà il concetto dell'uomo come contrapposto al divino; fuori della riflessione, in verità, questa limitazione non ha luogo."[214] Il Padre, perciò, ha anche concesso al Figlio il potere di sciogliere e legare: ma non si tratta di un giudizio di legge, di un'affermazione di dominazione: "Chi non crede è già giudicato" significa che costui è giudicato dalla sua stessa incredulità, dal volersi separare dal divino, dal voler porre dei limiti a sé stesso, limiti che Dio in tal caso non può non riconoscere. È, come si vede, l'argomento tradizionale della dannazione come autodannazione da parte del peccatore. Ricorderemo come a Berna Hegel si fosse violentemente opposto a quest'esclusivismo della religione positiva; qui, questo testo segna, si può dire, la svolta dell'accettazione di tutti gli elementi "positivi" del cristianesimo, reinterpretati nel nuovo quadro della mistica cristologica: da questo momento, insomma, Hegel sembra davvero essersi "conciliato" senza residui col cristianesimo; e se a lui sembra d'esser ancora salvo dagli elementi "positivi di esso," per il carattere di "unità vivente" in cui il legame religioso ora gli appare, ciò non toglie che sostanzialmente gli articoli della fede positiva siano in gran parte giustificati; sempre, s'intende, all'interno d'una concezione mistico-protestante dell'unione dell'uomo con Dio, quale, per es., il cattolicesimo, o anche il luteranesimo ortodosso non potrebbe ammettere (e salve poi, le conclusioni problematiche dello scritto). Cosí, a proposito della questione della dualità delle nature in Cristo, Hegel non può ammettere la loro eterogeneità, sia pure concepita nell'unità "della persona" (come nella dottrina calcedoniense e cirilliana della *enosis kath'hypostasin*). Queste sono ancora determinazioni intellettuali, riflessive, mentre "l'essenza di Gesú, come rapporto del Figlio al Padre, può essere in ve-

rità compresa solo per mezzo della fede" e "la fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso, il quale ritrova sé stesso, la sua propria natura, in ciò in cui crede, anche se non ha coscienza che ciò che ha trovato è la sua stessa natura"[215]; e piú oltre: "Devono esser allontanate tutte le idee d'una differenza d'essenza fra Gesú e quelli in cui la fede in lui è divenuta vita, e nei quali è il divino stesso"[216]; e da molte altre espressioni evangeliche — in prevalenza naturalmente, giovannee — Hegel conclude: "Cosí determinatamente Gesú si dichiara contro la personalità, contro un'individualità della sua essenza contrapposta ai suoi amici resi perfetti [*vollendeten*] (contro il pensiero d'un Dio personale), da cui scaturirebbe il fondamento d'una assoluta particolarità del suo essere contro di essi."[217]

Per quanto ci interessa di piú, dobbiamo rilevare come Hegel assuma in senso dialettico questo rapporto di unione-figliolanza dell'uomo con Dio: "Il compimento della fede, il ritorno alla divinità dalla quale l'uomo è nato, conclude il circolo del suo proprio sviluppo. Tutto vive nella divinità, tutti i viventi sono suoi figli, ma il fanciullo porta l'unità, la connessione, l'accordo in tutta l'armonia, intatto, ma non sviluppato in sé; egli comincia con la fede negli dei fuori di sé, con la paura, fino a che egli stesso ha sempre piú operato e diviso, ma ritorna, nelle unificazioni, all'unità originaria, ma ormai sviluppata, autoprodottasi, sentita; e conosce la divinità, cioè lo spirito di Dio è in lui, egli si ritira dalle sue limitazioni, toglie la modificazione e ricostituisce l'intero. Dio, il Figlio, lo Spirito santo!"[218]

Non c'è chi non riconosca, anche sotto questa veste misticizzante, i tre momenti della dialettica sistematica, cioè definitiva, di Hegel, l'immediatezza, l'estraneazione (la fede negli dei fuori di sé) e il ritorno all'unità originaria, sua ricostituzione: e riguardo al terzo momento, anche terminologicamente, le espressioni non potrebbero essere piú autentiche: "*zurückkehrt*" "*aufhebt*," "*wiederhestellt*"; mentre è altresí chiaro come questa sia la dialettica dell'*auto*estraneazione e dell'*auto*riconquista dell'intero, se ha un senso tutta l'insistenza di Hegel nell'affermare l'unità del credente con la divinità, la sua partecipazione organica e "vivente" all'intero. La dialettica hegeliana è qui, dunque, già formulata nelle sue linee essenziali; e se Hegel dovrà ancora almeno apparentemente distaccarsi, nei primi scritti di Jena, da queste formula-

zioni, per disegnare una dialettica schellingiana della polarità e dell'indifferenziazione, per poi riconquistare, quasi faticosamente, la linea di questa formulazione francofortese, pensiamo che ciò sia dovuto, almeno in parte, anche al mutamento dei piani su cui questa dialettica si disegna, qui mistico-religioso, lí logico-metafisico, onde nel trapasso dal primo al secondo è comprensibile come le determinazioni dialettiche debbano, in un primo momento, subire una modificazione, per poi riassestarsi, sul nuovo piano, secondo lo schema precedente. Poco piú oltre troviamo addirittura una trascrizione anticipata della formula del *Systemfragment*: "Compite la vita — fa dire Hegel a Gesú — col rapporto dell'Uno, della modificazione (scissione) e della riunificazione sviluppata nella vita e nello spirito"[219]: il che presenta quella dialettica di unità dell'uno e del diverso che qui, come nel sistema della maturità, non è soltanto compatibile, ma coincide, è *sinonimo* dello stesso rapporto di estraneazione-riappropriazione.

Per quanto riguarda la "conciliazione" di Hegel col cristianesimo, osserveremo soltanto come subito dopo anche il battesimo, che a Berna era stato considerato un "segno di distinzione contrario allo spirito dell'amore," sia qui rivalutato quale segno della "nostalgia dell'infinito," "consacrazione entusiasta ad un nuovo mondo," perché anche il segno sensibile (Hegel parla del battesimo d'immersione) è perfettamente idoneo a indicarla, in quanto "nella massa liquida non c'è vuoto, limitazione, molteplicità o determinazione."[220] Perciò, dice Gesú, iniziate gli uomini "al rapporto di Padre, Figlio e Spirito santo, affinché esso li bagni e sensibilmente li circondi (*umfühle*) in tutti i punti del loro essere, come l'acqua quelli che vi sono immersi." Mentre il ricordo di quanto aveva scritto a Berna fa soltanto operare a Hegel una distinzione ermeneutica fra le espressioni di Luca e Marco, piú idonee a significare il battesimo "come il segno di riconoscimento d'una setta o d'una comunità" nei confronti, evidentemente, delle espressioni di Giovanni, molto piú consentanee alla nuova interpretazione.

Ma anche qui, dove sembra d'esser giunti alla pienezza della conciliazione, in realtà dobbiamo trovarci invece al limite d'una nuova dilacerazione piú profonda. Lo sviluppo divino degli uomini dovrebbe portare alla loro armonia vivente, al regno di Dio, in cui l'amore è il legame che unisce tutti i credenti, al di là di qualsiasi separazione. Dove trovare, si chiede Hegel, un'idea piú

entusiasmante e piú bella? Dovrà pure in quest'idea, trovarsi ancora un'incompletezza, sí che un destino abbia forza su di lei? Oppure questo destino dovrà esser la nemesi che si scatena contro un tentativo troppo bello, contro un superamento della natura? In effetti, l'amore contiene in sé il proprio destino, nell'esser esclusivo di tutti gli altri rapporti di vita. L'unione di molti uomini riposa su una comune necessità, si manifesta in molti scopi comuni, nell'intera sfera delle necessità materiali e spirituali. Ora, i discepoli di Gesú restarono insieme, vissero insieme (furono anche accusati di praticare la comunanza delle donne, "un'accusa che essi non avevano né il coraggio né la purezza di meritare"), pregarono in comune e insieme emigrarono per diffondere la fede: ma al di fuori di quest'attività di fede e di comunione d'amore c'è un immenso dominio di oggettività, che produce un destino di molteplici sfere, e di forza potente, e pretende ad una molteplice attività. Tutto questo, invece, era escluso dagli scopi della comunità, che avrebbe pensato di tradire lo spirito dell'amore ove vi si fosse dedicata. Onde l'amore fu destinato a rimanere inattivo, non sviluppato, ed esso, che era la piú alta vita, a rimanere senza vita. Questa limitazione dell'amore a sé stesso, la sua fuga davanti a tutte le forme [...] quest'allontanamento da ogni destino è proprio il suo supremo destino, e qui è il punto in cui Gesú si collega col destino, certo nel modo piú elevato, ma non senza sofferenza."[221]

La terza parte dello scritto, intitolata da Nohl *Il destino di Gesú e della comunità cristiana* vede rovesciarsi la descrizione dello spirito del cristianesimo come supremo spirito dell'amore e della vita articolata, in quella del *destino* del cristianesimo, cioè, in definitiva, del suo scacco. E, a differenza dalla maggior parte degli studiosi che hanno criticato il titolo complessivo dato da Nohl a tutta l'opera, noi pensiamo che molto difficilmente se ne potrebbe trovare uno piú adatto. Qui, nonostante la sua attuale lontananza dalle posizioni di Berna, Hegel può utilizzare una parte del materiale critico della *Positivität*, naturalmente attribuendogli un senso del tutto diverso.

Gesú, dice Hegel, era animato da una forte volontà di trasformare le coscienze degli uomini. Egli però parlava ad un popolo che non poteva comprenderlo; sopravvalutò i suoi discepoli, e quando essi tornarono da una missione evangelica senza aver ottenuto alcun risultato, si disinteressò del suo popolo e si dedicò solo ad

agire sugli individui; vedendo che il mondo non voleva cambiarsi, se ne ritirò, anzi vi si oppose, onde tutta la massa di vive relazioni umane che fanno la struttura di uno Stato rimase estranea all'incidenza della sua predicazione. I cittadini del regno di Dio divennero persone private opposte ad uno Stato ostile; e poiché né Gesú né i suoi discepoli potevano sopprimere lo Stato, il destino suo e della sua comunità fu quello di rimanere passivi di fronte ad una potenza estranea. Il destino di Gesú era dilemmatico: o di sopportare il destino del suo popolo, o di rigettarlo lontano da sé: egli scelse la seconda via, la scissione fra la sua natura e il mondo: ma non poté sopportarla pacificamente, e la sua azione fu la coraggiosa reazione della sua natura contro il mondo. Ciò che in parte si è liberato dal destino, e in parte vi resta legato, con o senza coscienza di questa mescolanza, deve tanto piú atrocemente dilacerare sé e la natura, e l'attacco contro la non-natura deve colpire non meno la natura piú santa, perché s'è intrecciata con l'empia.

Ma il destino di Gesú non fu il destino della sua comunità. I membri di essa si raggrupparono e poterono in un primo momento star lontani dal mondo, vissero meno nella lotta, e s'accrebbe in loro il bisogno della vita positiva, perché la comunanza del negativo non porta alcun godimento, alcuna bellezza. Essi si separarono dagli uomini e si amarono fra di loro, scindendo in tal modo tutti i legami con la realtà e non conciliandosi col destino.

L'estensione dell'amore a tutta la comunità finí poi col togliere ad esso il carattere d'una unione vivente di individui, limitandosi ad una coscienza reciproca dell'amore. Quest'amore era uno spirito divino, ma non ancora religione, perché non si manifestava in forme obiettive della rappresentazione. La comunità aveva bisogno d'un Dio. Il bisogno religioso di Gesú era soddisfatto nel Dio del tutto, opposto al mondo, e questo tutto era il Padre con cui egli era uno. La comunità, invece, visse sempre meno in questa lotta contro il mondo, e trovò nell'amore reciproco un godimento, un legame vivente. Ma ogni relazione è opposta ai termini relati, quindi la loro mancanza deve esser compiuta in qualcosa che li colleghi entrambi. La comunità ebbe bisogno d'un Dio che fosse il Dio della comunità; e perché questo divino apparisse, lo spirito non sensibile doveva esser unito a qualcosa di sensibile, sí che conoscenza e sensibilità formassero un'unità, un'armonia. Questo Dio fu Gesú, nel quale Dio stesso era apparso ai discepoli. Per loro

Gesú risorse dalla tomba, e nel resuscitato ed accolto in cielo la figura di Gesú ritrovò la vita, e l'amore, la rappresentazione della sua unità. In questa nuova unione di spirito e corpo l'opposizione di vivente e morto è scomparsa e s'è unificata in un Dio, e in esso, nel Cristo risuscitato, il bisogno religioso trova la sua soddisfazione. La resurrezione di Cristo, — aggiunge Hegel ancora una volta contro i soprannaturalisti, — considerata come un fatto storico, è del tutto estranea alla religione perché è un affare dell'intelletto. Pure, l'intelletto ha una sua ragione da esprimere, poiché il lato oggettivo di Dio non è solo una forma dell'amore, ma sussiste per sé, ed ha un posto nel mondo della realtà: la resurrezione di Cristo era un'apoteosi, la sua divinità una deificazione di qualcuno che era stato anche realmente presente: Cristo era vissuto come individuo, era morto in croce ed era stato sepolto, e questa macchia dell'umanità è qualcosa di interamente diverso dalla forma che appartiene a Dio (Hegel anticipa qui singolarmente il motivo kierkegaardiano del paradosso e dello *scandalo* della morte di Cristo). Cosí, all'immagine del resuscitato, dell'unificazione divenuta essenza, si aggiunge qualcosa di completamente oggettivo, individuale, che per l'intelletto deve restare fisso come opposto, una realtà che s'attacca al resuscitato come piombo al piede e lo trascina giú verso terra. Non è solo il resuscitato ad esser adorato, ma anche il maestro, l'errante, il crocifisso: "Questa unione mostruosa è ciò su cui, dopo tanti secoli, tanti milioni di anime che ricercavano Dio si sono esaurite e tormentate combattendo"; e in essa l'umanità crocifissa non è meno divina di quella risorta. E poiché l'amore, nella forma del resuscitato, escludendo tutti i diversi rapporti di vita, non poteva fondare una comunione totale, fu necessario un altro legame, un segno obiettivo di distinzione, d'identità della fede. Il divino dové prendere la forma d'un dato, lo spirito dell'amore divenne estraneo, e nei suoi confronti non si poté instaurare che un sentimento di dipendenza; l'ideale non realizzato dell'amore divenne un positivo, un opposto, un signore e maestro, fondatore della comunità, che cosí venne ad esser condizionata da un elemento storico. Quindi anche la comunità cristiana soggiacque ad un destino, il destino di accrescersi in lotta col mondo, e contemporaneamente lasciandosi corrompere da esso. I miracoli di Cristo divengono una proprietà dell'esser oggettivo. In essi il legame di causa ed effetto è affermato e distrutto contemporanea-

mente, distrutto perché la causa, infinita, è incommensurabile con l'effetto estremamente determinato; e in tal modo la sfera dell'intelletto non è solo soppressa, ma mantenuta e soppressa a un tempo, il che è contraddittorio. Nel miracolo lo spirito agisce sui corpi, cioè viene instaurata una comunanza di opposti assoluti. E non si tratta d'una unione, vivente, come nello spirito che s'incarna; nel miracolo lo spirito agisce su un opposto da potenza dominatrice, nemica, la cosa piú contro natura e la manifestazione meno divina pensabile, la piú profonda dilacerazione.

Questo è il fallimento del tentativo di elevare alla divinità la realtà umana di Gesú per mezzo di azioni miracolose; dove è però anche vero che per i primi cristiani, meno abituati di noi alla distinzione intellettuale di spirito e corpo, la cosa doveva apparire molto meno contraddittoria; anche l'immortalità dell'anima ad essi apparve piuttosto come resurrezione dei corpi, considerando essi, a differenza dai greci per i quali corpo e anima coabitano in una stessa forma vivente, i corpi come qualcosa di sussistente anche se inanimato. E d'altra parte, viste attraverso la mentalità degli apostoli, quelle che appaiono contraddizioni al nostro intelletto rivelano piuttosto un'indeterminata oscillazione fra la realtà e lo spirito, che s'avviava a divenire unione del vivente e del morto, del divino e del reale, che, attraverso l'associazione del Gesú reale al trasfigurato, indicava la via della soddisfazione; ma senza procurarla, perché la nostalgia insoddisfatta urtava contro la realtà oggettiva, personale dell'individuo eternamente opposto.

"In tutte le forme della religione cristiana, che si sono sviluppate nel progressivo destino del tempo, sta questo carattere fondamentale dell'opposizione nel divino, che solo nella coscienza, mai nella vita dev'essere presente. Dalle estatiche unioni del sognatore che rinunzia a tutta la molteplicità della vita, anche la piú pura, in cui lo spirito gode sé stesso, e solo ha coscienza di Dio, e perciò potrebbe eliminare l'opposizione della personalità solo nella morte, fino alla realtà della coscienza molteplice, all'unione col destino del mondo, ed all'opposizione di Dio contro di esso, — sia l'opposizione sentita in tutte le azioni ed espressioni di vita, che si procurano una giustificazione per mezzo del sentimento della soggezione, e della nullità della loro opposizione, come nella Chiesa cattolica, sia l'opposizione di Dio in pensieri piú o meno pii, come nella Chiesa protestante, sia l'opposizione d'un Dio che odia la vita

come un'infamia o un delitto, in alcune sette di questa, o d'un Dio buono, contro la vita e le sue gioie, intese come qualcosa di puramente ricevuto, benefici e doni da lui, come pura realtà nella quale anche la forma spirituale che fluttuava al di sopra di essa nell'idea d'un uomo divino, dei profeti, ecc., vien abbassata ad una veduta storica e oggettiva; — fra questi estremi della coscienza molteplice o diminuita dell'amicizia, dell'odio o dell'indifferenza verso il mondo, fra questi estremi che si trovano all'interno dell'opposizione di Dio e mondo, del divino e della vita, la Chiesa cristiana ha oscillato continuamente, ma è contro il suo carattere essenziale di trovar riposo in un'impersonale vivente bellezza; ed è il suo destino che Chiesa e Stato, culto e vita, devozione e virtú, azione spirituale e mondana non possano fondersi in unità."[221] Cosí termina lo *Spirito del cristianesimo*.

L'importanza di questo testo maggiore giovanile di Hegel sta dunque nell'offrirci una rappresentazione abbastanza chiara del punto d'approdo della "crisi" di Francoforte. Questo risultato, però, non è tanto costituito da una raggiunta posizione di "conciliazione" col cristianesimo positivo, conciliazione che, anzi, la conclusione del lavoro presenta come abbastanza problematica, in quanto si sforza di salvare tutto il salvabile delle determinate analisi di Berna, che però nel nuovo clima spirituale finiscono con l'assumere un senso del tutto diverso. La maggiore e piú commossa partecipazione al dramma di Gesú, insomma, non ci pare affatto il segno piú caratteristico di questo scritto (anche il *Leben Jesu* non mancava di "sentire" molto vivamente la figura di Cristo, come sappiamo); interessano piuttosto le ragioni, i motivi fondamentali di questa partecipazione o "accettazione"; e queste ragioni e motivi, crediamo di poterlo affermare molto decisamente, non sono ragioni di carattere religioso (o panteistico o mistico ecc.) e nemmeno, come paradossalmente ha creduto Lukács, motivi storici o addirittura sociali, bensí ragioni e motivi filosofici, metafisici. Anzi, un'unica ragione, un unico motivo è quello che sta al fondo di tutta la presentazione del "destino" di Gesú e della sua Chiesa: la raggiunta dialettica come autoarticolazione dell'intero, come, insieme, sua autodifferenziazione ed autounificazione, e sua autoalienazione ed autoappropriazione. Il tratto piú caratteristico di questo lavoro, nei confronti del sistema ulteriore è piuttosto un altro (e, salvo errore, ci pare che nessuno studioso se ne sia accorto) e

cioè quello della sua *conclusione negativa*. Hegel ha trovato, al limite dello sviluppo molto complesso che abbiamo seguíto, il suo criterio di articolazione dell'intero, che dovrebbe essere, come sarà fra qualche anno, il criterio della comprensione del vero; egli però non è ancora esperto nel costringere i motivi di contenuto entro lo schema prefisso, non sa ancora metafisicizzare e dialettizzare la storia cosí potentemente come saprà farlo già dalla *Fenomenologia* in poi: gli resta un notevole margine di disponibilità alla forza determinante dei contenuti, alla loro irriducibilità a farsi metafisicizzare. Quindi, nel "destino" di Gesú, la dialettica circolare, compiuta, gli balena soltanto a sprazzi, nell'astratta determinazione delle categorie fondamentali: amore, religione, vita; ma quando queste categorie devono veramente applicarsi al contenuto storico, la dialettica si rifiuta ogni volta, regolarmente, di concludersi. Piú che il popolo ebreo, o Gesú, o la comunità cristiana, chi è atteso al varco del "destino," cioè della dilacerazione rinnovantesi, della contraddizione irresolubile, è anzitutto la stessa dialettica, è Hegel stesso nella sua volontà di risolvere dialetticamente i problemi, nel suo tentativo di applicare ad essi il criterio che si è faticosamente costruito. Abbiamo una volta ricordato Kierkegaard: avremmo potuto farlo piú d'una volta, e dobbiamo certamente farlo ora, in sede di conclusioni. Lo scacco della dialettica, della possibilità di risoluzione senza soluzioni di continuità, il paradosso, lo scandalo della croce, anche la rinnovata "positivizzazione" della Chiesa sono motivi che avvicinano, nella maniera piú singolare, diremmo anzi nella maniera piú strana, dato il diversissimo temperamento, la diversa educazione, la diversa storia spirituale, i due pensatori. Ma beninteso, con una differenza fondamentale: lo scacco della dialettica dell'unificazione è in Kierkegaard il motivo di cui piú di tutti egli ha preso coscienza: è il suo motivo programmatico, onde egli sceglie volutamente e definitivamente una dialettica della discontinuità, del salto, dell'accettazione del paradosso per mezzo della fede.[223] In Hegel, invece, l'ottimismo della strutturazione astratta del principio risolutivo, e il "destino," che nel concreto condanna la risoluzione allo scacco e ripropone fino all'ultimo la scissione, sembrano distendersi su due piani diversi: il primo sembra "planare," sembra davvero *schweben* sopra il secondo, secondo l'immagine della conclusione dello scritto, senza né potervisi calare né poterlo sollevare a sé: il "piombo al piede" del risorto — la sua naturalità

umana e crocifissa — è insieme il piombo al piede della giovanissima dialettica di Hegel: la storia del cristianesimo e il "destino" delle Chiese che le analisi della *Positività*, ancora troppo vicine, non potevano fargli dimenticare.

Ma Hegel, a differenza da Kierkegaard, è lontanissimo dall'arrendersi. Il principio e la storia, lo vogliano o no, dovranno incontrarsi; ed è questo il compito che, d'ora in poi, egli si propone. Se la cronologia di Nohl è vera, il commento a Steuart si porrebbe fra due spazi di tempo concessi alla redazione dello *Spirito del cristianesimo*. È comunque certo che alla conclusione di questo scritto segue il *Frammento di sistema,* del quale, com'è noto, ci resta solo una parte minima. Subito dopo, Hegel sente il bisogno di ritornare alla *Positività* e ne rielabora l'introduzione. Successivamente egli stende quel nuovo progetto d'introduzione ad uno studio sulla costituzione tedesca, che è certamente la piú importante pagina politica di tutti gli scritti giovanili. Di questi tre testi dobbiamo ora occuparci a conclusione del nostro studio sul periodo di Francoforte.

6. *Il* Systemfragment *e il rifacimento dell'introduzione alla* Positività della religione cristiana

Il *Frammento di sistema*[224] (titolo di Nohl) è costituito da due fogli residui d'uno scritto di 47 fogli, terminato il 14 settembre 1800. I fogli rimasti sono il trentaquattresimo e l'ultimo, che porta appunto la data a margine. Complessivamente lo scritto fu considerato da Dilthey e da Nohl un primo tentativo di sistema, e questo perché Hegel stesso, nella lettera a Schelling del 2 novembre 1800 diceva d'esser occupato appunto a esporre le esperienze della sua formazione scientifica nella forma di un sistema. Ma Haering,[225] seguíto da quasi tutti gli altri studiosi, fra i quali il traduttore italiano del frammento, anzi dei due frammenti, De' Negri, pensa che si tratti ancora una volta d'uno scritto di filosofia della religione.[226] Di fatto, entrambe le soluzioni potrebbero esser confermate proprio dai due frammenti in questione, dei quali il primo ha precisamente un carattere molto piú teoretico e metafisico, ed il secondo conclude lo scritto sul piano d'una filosofia della religione, intesa però in maniera molto larga.

Noi crediamo che la questione abbia un'importanza non assolutamente decisiva. L'avrebbe solo se potessimo accertare con sicurezza che il primo gruppo di fogli perduti trattavano di logica o di filosofia della natura, o che il secondo trattava di problemi etici e politici: cosa che molto probabilmente non sapremo mai. Questo, quanto al "sistema"; ma che si tratti d'uno scritto di "filosofia della religione" è da prendersi ugualmente, come dicevamo, in un senso molto largo. Haering pare escludere anche una preoccupazione metafisica, che invece è addirittura l'oggetto specifico del primo frammento; ed anche il secondo annovera fra le due forme di "religione" contemplate (manca una sintesi) ... la filosofia fichtiana.

In sostanza, dunque, anche se non si tratta davvero d'un "frammento di sistema" in senso formale, certo è che la preoccupazione da cui Hegel è dominato in questo scritto è realmente una preoccupazione *sistematica* in senso rigoroso. Hegel, nella parte che abbiamo, e soprattutto nel primo frammento si dimostra preso dal problema di chiarire *che cosa sia la totalità organica, e come essa debba essere articolata*; e in questo senso dobbiamo riconoscere che la gravissima perdita di nove decimi dello scritto, è compensata dall'importanza eccezionale di quelli rimasti, e soprattutto del primo.

Questo primo foglio contiene la celebre formula della Vita (cioè la totalità concreta, il vero-intero della *Vorrede* alla *Fenomenologia*) come *Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung* e, prima, tutto il ragionamento che vi conduce. Hegel incomincia, cioè, con l'esaminare i due lati da unificare e mediare: una "parte" della "molteplicità della vita" è considerata solo "in relazione," cioè "come unificazione," l'altra solo "in opposizione," come separata da quella; ma entrambe si definiscono nella rispettiva loro separazione l'una dall'altra. La prima parte "si chiama organizzazione, individuo," essa stessa è da considerarsi da un lato in sé diversa, e dall'altro "con la possibilità di entrare in relazione con l'escluso da essa"; e cosí l'altra parte è l'in sé molteplice, disorganico, ma pure, da un lato come "stante in relazione in sé" e dall'altro "in congiunzione col vivente da esso escluso." Come si vede Hegel prepara simmetricamente, in ognuno dei due lati, quello dell'unità e quello della molteplicità, un'interna tensione verso l'opposto: onde l'unificazione suprema dovrà risultare non come un'opera-

zione esteriore, riflessiva o "posta," ma come una realtà vivente dell'intero.

Piú concretamente, prosegue Hegel, un uomo è vita individuale in quanto egli è diverso dalle altre forme di vita individuale, e in quanto egli non lo è, cioè è in connessione con esse; in quanto è una parte, separata dal resto, e in quanto non lo è, cioè è organicamente. Si tratta, in fondo, di due prospettive diverse alle quali ci costringe la riflessione: se presupponiamo la "vita indivisa" e cioè l'unificazione, i viventi ci appariranno, sí, *sue* manifestazioni, condizionate da essa, ma contemporaneamente "tranquilli, saldi, punti fissi, individui," cioè separati, fuori dal rapporto; se invece presupponiamo "un vivente," la vita ci apparirà fuori di esso una molteplicità, ma insieme come "molteplicità di organizzazioni," un "unico intero organizzato, separato e unificato: la natura."

L'unificazione dei due punti di vista è ciò che Hegel ricerca, ciò che egli prepara cogliendo in ciascuno dei due lati momenti essenziali all'altro; ma quell'unificazione è anche ciò che è negato alla riflessione, la quale finisce, anzi, col "mortificare" il vivente, col ridurre l'individuo a "punto fisso e tranquillo," e l'organicità molteplice della vita, a "natura." Potremmo dire che per la "riflessione," cioè per l'intelletto (cioè per la filosofia kant-fichtiana) il movimento va dall'unificazione alla separazione, e in questa è destinato a concludersi. La "vita pensante la natura," prosegue Hegel, "sente" questa contraddizione implicita al "porre," cioè al trattare questi elementi dall'esterno, "questa unica ancora restante opposizione di sé stessa verso la vita infinita," e si sforza di "trarre su [...] il vitale libero dal transeunte [...], vita panica, onnipotente, infinita, e la chiama Dio."

Questo innalzamento, "da vita finita a vita infinita, è religione." E aggiunge: "Si può chiamare la vita infinita uno spirito, in opposizione all'astratta molteplicità. Spirito è infatti la vivente unità del vario in opposizione al vario stesso come sua figurazione." Ma, si badi, non siamo ancora all'unificazione ricercata da Hegel. L'"innalzamento a vita panica, infinita" (forse piú che allo stesso Fichte, Hegel pensa ora al suo amico Schelling, fichtiano-panteista), questo tendere allo "spirito," è ancora unilaterale. Lo "spirito," qui, non ha nulla a che fare con lo spirito del sistema; esso è l'unità *del* vario, quindi è, per un verso in unificazione

con esso (subito dopo Hegel lo dice: "Lo spirito è legge vivificatrice in unificazione con il vario"), ma, per l'altro, la stessa unificazione suppone ancora un'alterità di unificante e unificato, alterità che dev'esser essa stessa "legata," cioè considerata *interna* ad una "vita" organica e intera (non potremmo dire: ad una "unità" superiore, perché il termine "unità" si porrebbe di nuovo in antitesi con la molteplicità, che non è il *mortuum*; quindi si scinderebbe ancora la vita in sé stessa).

Ma prima di trovare la formula risolutiva Hegel s'indugia a prospettare ancora un tipo di unificazione incompleta: "Se l'uomo, essendo egli stesso un limitato, pone la vita infinita come spirito dell'intero parimente fuori di sé [...], e se parimente si pone fuori di sé, fuori del limitato, elevandosi fino al vivente, e congiungendosi intimamente con lui, allora egli adora Dio." Ritorna la categoria dell'estraneazione, ma non secondo il senso già indicato negli abbozzi per lo *Spirito del cristianesimo*, e in questa stessa opera, come autoestraneazione dell'*intero*: un movimento simile non avrebbe senso a questo punto, dato che all'intero non siamo ancora arrivati. Qui c'è invece, in un primo momento, un *porre fuori di sé* la vita infinita: movimento che semplicemente significa, per l'uomo, il riconoscimento di sé come limitato, come non-tutto, e la proiezione obiettiva del tutto o della vita infinita: questo è il movimento di obiettivazione che è iniziale della religione non vivente, per es. il movimento proprio dello *Spirito del giudaismo*; e in un secondo momento, un vero movimento di autoestraneazione di cui è soggetto l'uomo, che si pone fuori di sé, limitato e opposto al vivente, per raggiungere il vivente ed immedesimarvisi: è, invece, il tratto caratteristico dello *Spirito del cristianesimo,* di Gesú, che si unifica col Padre: movimento non definitivo, perché come sappiamo, il "limitato" da cui l'uomo si è separato per unirsi al "vivente," può ancora aggrapparglisi come piombo al piede, e costituire il destino della sua piú "atroce" dilacerazione. E finalmente, il passo risolutivo: "Se il vario viene posto il relazione soltanto come organo, allora l'opposizione stessa è esclusa; ma la vita appunto non può venir considerata soltanto come unificazione (*Vereinigung*) e relazione, anzi deve venir considerata in pari tempo come opposizione; se io dico che la vita è *legame*[227] di opposizione e relazione, questo legame stesso può ancora venir isolato e si può

obiettare che esso starebbe di contro al non-legame. Io allora dovrei dire che la vita è il legame del legame e del non-legame."[229]

Abbiamo già detto che questa formula dialettica è, relativamente alle formulazioni definitive, unilaterale, perché considera solo l'essere del rapporto dialettico, non il suo divenire, il suo farsi: perché, infatti, questa formula non implica il concetto di estraneazione-riappropriazione, che era apparso per un momento nel passo precedente, ma avendo per soggetto *l'uomo*, non l'intero, e l'uomo considerato in partenza come un "separato," quindi, in una determinazione riflessiva. Filologicamente, non possiamo affermare che nel *Systemfragment* manchi l'alienazione, proprio perché esso è un frammento: dopo una pagina termina il foglio, e non sappiamo se Hegel, raggiunto l'intero, non abbia pensato a spiegare il nascere del vario nel suo seno appunto come estraneazione: non sappiamo se da una determinazione, pur sempre statica e sostanziale (non molto diversa, in fondo, da quella della prossima filosofia dell'identità di Schelling), non sia passato a una determinazione dinamica e "soggettiva," riprendendo, del resto, ciò che aveva già detto piú volte. Sta di fatto, però, che da questo momento noi dovremo aspettare parecchio per trovare di nuovo la categoria dell'alienazione negli scritti di Hegel. Se anche, quindi, non fosse vero che la tendenza a sviluppare, della dialettica, solo il lato di unificazione degli opposti comincia proprio dal *Systemfragment*, pure sarebbe vero che essa incomincia, approssimativamente, in questo lasso di tempo, e si prolunga per molti scritti, fino alla *Logica di Jena* ed all'*Articolo sul diritto naturale* del 1802, attraversando la *Differenz* e gli articoli sul *Giornale critico*. Ritroveremo invece la *Entäusserung* nella *Realphilosophie*; e una dialettica che ha completamente fuso i due aspetti di unificazione degli opposti e di estraneazione-riappropriazione fino a rendere sinonime le espressioni rispettive è quella che conduce tutto il movimento della *Fenomenologia*; sostanzialmente uguale è perfino la formula monotriadica della grande Logica, se si tien conto che "il divenire" viene "in concreto" prima dell'essere e del nulla, che solo "in astratto" sembrano precederlo; senza dire che tutti i procedimenti della Logica rivelano passaggi di estraneazione-riappropriazione.

Per tornare al *Frammento di sistema,* dopo aver raggiunto la sua formula, Hegel tiene a precisare che, qualora venisse intesa in termini di riflessione, ossia qualora se ne impadronisse l'intelletto,

perfino essa, o qualsiasi altra, diverrebbe inadeguata ad esprimere l'intero, perché sempre potrebbe essere ridotta a termine di opposizione (alla *Verbindung* che apre la formula potrebbe sempre venir contrapposta la *Nichtverbindung*). Ma anche il finito è vita, e quindi la riflessione può esser superata. "La filosofia deve terminare con la religione appunto perché la filosofia è un pensare, e dunque ha l'opposizione da una parte del non-pensare e dall'altra parte del pensante e del pensato: essa ha il compito di mostrare in ogni finito la finità, e di promuoverne per mezzo della ragione il compimento, specialmente riconoscendo, attraverso l'infinito di sua competenza, le illusioni e ponendo cosí il vero infinito fuori della sua sfera." Questo "terminare nella religione," della filosofia, è stato variamente commentato: da Dilthey e dai rappresentanti della *Hegelrenaissance* in generale come un documento, ancora una volta, di misticismo, o comunque di antilogicismo, contrastante con il logicismo e il metafisicismo di Jena; da Haering, al contrario, nel senso della continuità e della vicinanza ("identità di contenuto") di religione e filosofia che Hegel proclamerà nel sistema; un'interpretazione diversa propone De' Negri nell'ultima nota al *Frammento*: Hegel vorrebbe dire che quella filosofia che cerca di innalzarsi all'infinito in un processo soggettivistico, cioè la filosofia di Fichte, è costretta a terminare nella religione. Non crediamo, però, che questa interpretazione sia sostenibile perché Hegel dice subito dopo: "L'innalzamento del finito all'infinito si caratterizza appunto *per ciò come* innalzamento da vita finita a infinita, a religione, *che* essa *non* pone l'essere dell'infinito come un essere attraverso la riflessione, come un essere soggettivo o oggettivo" (il corsivo è nostro) ecc., e prosegue caratterizzando appunto, come De' Negri stesso riconosce in nota, il procedimento fichtiano, che quindi, esplicitamente, non è quello della religione come Hegel l'intende in *questa pagina*. Noi crediamo piuttosto che il termine "religione" sia qui da intendersi in un senso molto largo, come quell'atteggiamento che sia riuscito a *svincolarsi dalla riflessione*: atteggiamento al quale Hegel, ora, non saprebbe dare una caratterizzazione *filosofica* perché la filosofia si conduce attraverso una attività di pensiero che si sdoppia in pensante e pensato, e si esprime con *parole*, che son *concetti*, cioè, ancora ora per Hegel, termini di riflessione. Si potrebbe dire che riaffiori a questo punto l'antico antiteoreticismo di Hegel, la sua tendenza ad una considerazione *pratica* della reli-

gione; non piú, certo, nel senso abbastanza empirico di Tubinga, ma in un senso certamente condizionato (uno spiritualista direbbe "arricchito") dalle esperienze mistico-speculative. E in generale questo passo potrebbe servire addirittura a mostrare come la mistica speculativa francofortese sia, in generale, un surrogato della risoluzione metafisica: Hegel vi ricorre perché non ha ancora compiuto la critica della filosofia della riflessione, pensa che la riflessione sia il necessario destino della filosofia, e non ha trovato ancora il principio che possa fondare un atteggiamento che sia *insieme* non riflessivo e pur sempre, anzi pienamente, filosofico. E in definitiva, poiché noi sappiamo che quel principio — quando Hegel crederà di averlo trovato — è la dialettica, dobbiamo concludere che questo rinvio alla religione è precisamente parallelo ad una insufficiente formulazione del principio dialettico, cioè alla mancata unificazione dei due motivi, dell'unificazione degli opposti e della estraneazione-riappropriazione. Quando quest'unificazione sarà avvenuta, quando il principio avrà fatto la prova di tutte le articolazioni del sistema, non sarà piú la filosofia a passare nella religione, ma viceversa, la religione nella filosofia, cioè nella "scienza speculativa."

Il secondo ed ultimo foglio del *Frammento di sistema* trova Hegel occupato a considerare la funzione dell'oggettività e della soggettività in relazione al carattere positivo della religione. Una forma di oggettività (la prima che incontriamo nel frammento rimasto), è quella spaziale: un motivo che già abbiamo incontrato nello *Spirito del giudaismo,* cioè lo spazio vuoto destinato dagli ebrei a *sancta sanctorum* nella parte orientale del tempio; spazio vuoto significa la piú nuda forma di oggettività; ma dall'oggettività, dice Hegel, il mero opposto può tornare, per via della forma, alla soggettività: ivi troviamo il sentimento religioso il quale, dirà piú oltre, adorna il tempio con raffigurazioni, e ravviva il culto con il canto e la danza. Ma alla vita religiosa è connaturale un rapporto con oggetti che, se, da un lato, è un "ravvivarli," dall'altro è pur un destino di oggettività, che *può* esser anche momentaneo ove la vita religiosa sappia liberarsene, ma anche il "liberarsene" istituisce pur sempre un rapporto agli oggetti, anzi lega negativamente la religione alla necessità del togliere gli oggetti, di rinunziarvi. Il "saldo aver cose" si oppone al movimento verso la "vita infinita" onde il credente è impegnato nella rinunzia, nella distru-

zione degli oggetti: in una distruzione che non è il "consumo" di essi, come nella vita economica e civile, ma "un distruggere per distruggere." È evidente come il movimento di oggettivazione che trapassa nell'ascetismo riguardi non piú la religione ebraica (della nuda oggettività e, come aveva detto nello *Spirito del giudaismo*, dei sacrifici interessati, fatti per ottenere la protezione del Dio-padrone), ma il cristianesimo. Senonché il "distruggere per distruggere" toglie gli oggetti dalla connessione con uno scopo (la loro utilizzazione), quindi li toglie da qualsiasi connessione, quindi li assolutizza. A questo punto ritorna, come abbiamo già detto, la determinazione soggettiva, come associazione di credenti, rito, culto, sacerdoti. Un completo superamento dell'opposizione di soggettivo e oggettivo non è, d'altra parte, necessario alla religione: "Religione è qualsiasi innalzamento del finito all'infinità come a una vita posta." Hegel anticipa qui quello che dirà nel rifacimento dell'introduzione alla *Positività*, e cioè che la liberazione della religione dal positivo e dall'oggettività è un processo graduale, e che una certa misura di oggettivazione è sempre necessaria alla religione (lí anzi egli tenderà a distinguere oggettivazione da positività mantenendo solo al secondo termine un significato sempre deteriore): insomma, le "unificazioni" religiose sono progressive e storiche: la migliore compiutezza è possibile nei "popoli felici," i meno "scissi," (e naturalmente Hegel pensa ai greci). Gli altri, nella divisione, "devono essere tutti occupati nella conservazione di un membro, nella difesa dell'indipendenza. Essi debbono cercare di non perderla; il loro vanto piú grande sarà quello di mantenersi saldi alla separazione e di preservare l'uno": il senso della "separazione" qui si rovescia, e paradossalmente questa diviene il "vanto" di questi popoli. Hegel vuol dire che altra è la separazione *interna*, cioè la disorganicità d'un popolo, che ne fa l'infelicità, altra la sua distinzione dagli altri, cioè la sua individualità, che ne fa l'indipendenza. L'uno, come annota bene De' Negri, è il popolo stesso che difende la propria unità.

L'unità, prosegue Hegel, può esser considerata dalla soggettività in tal modo, come indipendenza, oppure anche "come un estraneo lontano irraggiungibile oggetto": e "dipende dal caso da qual parte si getti la coscienza dell'uomo," se a temere un Dio infinito, onnipotente, ecc., oppure "se si ponga come io puro sopra la rovina della nostra spoglia." Ossia, data la scissione dell'unità,

l'uomo tenterà di ricostruirla, ma pur sempre unilateralmente, o nell'oggetto, ponendola come la trascendenza assoluta di Dio, o nel soggetto, assumendola come impulso dell'io assoluto al dominio ed alla conquista di ogni oggettività. Anche la seconda alternativa, quella fichtiana, è intesa da Hegel come una "religione." Essa, conclude Hegel, "è una manifestazione del tempo, che in fondo ha lo stesso significato di quella del dipendere da un essere assolutamente estraneo, che non può farsi uomo; oppure, se questo si fosse fatto tale (e quindi nel tempo) rimarrebbe anche in questa unione un assolutamente separato, e soltanto un uno assoluto — ossia ciò che v'è di piú degno e piú nobile, anche se la sua unione col tempo fosse ignobile e spregevole."[229]

La "religione" fichtiana dell'io puro è "una manifestazione del tempo." Questa frase segna indubbiamente molti punti a favore della capacità di penetrazione storica del giovane Hegel. Egli vi giunge da una vissuta esperienza dell'inadeguatezza della pura metafisica soggettivistica a risolvere i problemi del tempo, da quella loro sfasatura rispetto alle questioni storiche, reali, politiche, che egli ha constatato fin da quando con essa ha preso i primi contatti, e cioè fin dagli anni di Berna. Il "tempo," (cioè le condizioni della Germania), è quello della disorganizzazione politica, della inadeguatezza delle vecchie istituzioni ad informare, articolare e concretizzare le nuove esigenze di libertà ispirate ai popoli europei dalla rivoluzione francese; la metafisica soggettivistica è una elusione astratta dei problemi reali, perché si distacca da una possibile concreta efficienza sulle condizioni. Da questo punto sembrerebbe che Hegel dovesse procedere al compito d'una trasformazione delle condizioni esistenti. Eppure, lo sappiamo, paradossalmente Hegel incomincia a trarne la conclusione opposta, quella di un'accettazione delle condizioni. Questo, a nostro avviso, perché egli non vede che l'etica kant-fichtiana, in tutta la sua astrattezza ed il suo utopismo, presentava pur sempre l'istanza della trasformazione delle condizioni, l'istanza d'un dover essere. Il compito era, quindi, quello di render concreta quest'istanza, di farne una forma idonea a far presa sul contenuto reale, sulle condizioni, per trasformarle: era, cioè, quello che, sia pure soltanto dal punto di vista *politico* (non certo, ancora, sociale) i rivoluzionari francesi avevano realizzato. Hegel invece, constatata l'astrattezza della deontologia kant-fichtiana, la sua unilateralità puramente *sog-*

gettivistica (l'*oggetto* sono pur sempre le condizioni esistenti) la respinge in blocco, non in quanto astratta, ma in quanto deontologia in generale. L'interpreta come un tentativo fallito che ha l'unico merito di tendere alla totalità, alla sintesi che dovrebbe esser intesa come "ciò che è," ma non può attingerla appunto perché se la propone come un *dover essere*, e prospetta un processo all'infinito. Ma se il vero è la totalità di ciò che è, non c'è altro che da *accettarlo*, perché niente può esservi di diverso, non ci sono alternative, non ci sono prospettive di cambiamento, perché fuori del tutto che è non può esservi nient'altro. Di conseguenza, le inadeguatezze, per es. della religione (o meglio, dell'etica) oggettivistica, "positiva," non saranno che inadeguatezze *interne* al tutto, suoi lati morti, o meglio, provvisoriamente torpidi, non attraversati e vivificati dalla linfa dell'organismo, suoi membri non perfettamente sviluppati, atrofici; ma allora il compito non sarà quello di *sopprimere* queste condizioni inadeguate, bensí di reintegrarle nello sviluppo dell'intero, e soprattutto, di far sí che esse prendano coscienza della loro connessione col tutto, che non pretendano di restare per sé, o non s'illudano di concentrare l'intero e la vita solo in un punto, estraneo o interno, trascendente o immanente che sia.

Ed è evidente come ciò implichi anzitutto una revisione, un adattamento del concetto bernese di *positività*. La positività resta sempre una caratterizzazione deteriore, significa sempre *morta* oggettività; ma ciò che cambia è la sua ragione, la sua causa, la sua definizione concreta; e di conseguenza, l'attribuzione di questa nota di biasimo a questo o a quell'elemento storico o umano. Quanto al primo punto, mentre a Berna positività significava estraneazione nel senso di *eteronomia*, di asservimento, qui essa significa separazione, scissione *permanente* dall'intero: separazione immobile, non reinserita, non di nuovo coinvolta nel suo sviluppo, separazione senza prospettiva di riunificazione: *scoria*.

Questo è l'argomento del rifacimento dell'introduzione alla *Positività della religione cristiana*[230] terminato il 24 settembre 1800. Quanto al secondo punto, cioè al ridimensionamento dell'attribuzione della qualifica di "positivo" a questo o a quel fenomeno, il nuovo scritto non giunge al punto di operarlo. In sostanza, una valutazione degli elementi storici, religiosi, naturali ecc. sarà oggetto del sistema, e già del sistema jenense: ma lí Hegel avrà ri-

nunziato a servirsi della categoria della "positività," quindi quella valutazione sarà fatta con strumenti diversi.

Una religione positiva, dice Hegel, è opposta ad una religione naturale: il che implica che ci sia una natura umana unica, e che nei suoi riguardi la religione positiva sia innaturale o sovrannaturale. Quanto alla determinazione della natura umana, ci sono voluti molti secoli perché i concetti si facessero cosí astratti da poter credere che essi raccogliessero l'"infinita varietà delle apparenze della natura." Per mezzo di tali concetti vennero fissati i caratteri dell'umanità[231] sí che tutto ciò che non vi rientrava venisse considerato accidentalità, pregiudizio o errore, e una religione che li comprendeva venisse detta positiva "perché la relazione di essa alle accidentalità è essa medesima un'accidentalità, ma, come una parte della religione, è in pari tempo sacro comandamento." La religione cristiana, prosegue Hegel, si è infatti adattata ai piú diversi costumi e caratteri e costituzioni, e ciò comporta che essa presenti volta a volta elementi validi ed elementi negativi: è coinvolta nella caduta dell'impero romano, ma guadagna in estensione, divenendo la religione dei greci e romani piú raffinati e corrotti, e dei barbari piú ignoranti ma piú liberi, è la religione dei liberi Stati italiani medievali, e dei servi piú oppressi; in suo nome gli spagnoli hanno trucidato in America intere generazioni, e gl'inglesi hanno devastato l'India, ma essa ha alimentato le migliori produzioni artistiche e insieme ha condannato il progresso scientifico. Con essa i popoli hanno congiunto le piú belle gioie della vita e la piú infelice tetraggine.

Intanto, il concetto di natura umana non è adeguato ad esaurire il senso di essa, perché "la vivente natura è eternamente altro dal concetto di essa." Quindi, quell'unità di misura è inadeguata, e lo stesso criterio della libertà della volontà è unilaterale: "in ogni forma di cultura dovrebbero presentarsi la coscienza di un potere piú alto e, quindi rappresentazioni oltrepassanti l'intelletto e la ragione": il che comporta che i sentimenti e le azioni dovrebbero esser provocati dall'esterno. Quindi la religione, per quanto originariamente non sia stata positiva, ma lo sia divenuta, "ora deve diventarlo, altrimenti non se ne darebbe alcuna." Gli elementi positivi restano come una "eredità di tempi passati," ma tutti gli elementi positivi, come la rinunzia alla volontà, il regolarsi su prescrizioni esteriori ecc., "tutto ciò può esser naturale, e una

religione che abbia respirato quello spirito non per ciò sarebbe una religione positiva perché sarebbe congrua alla natura del suo tempo." Solo quando quella natura acquista un sentimento di sé e pretende la libertà, quei caratteri diventano positivi. Con ciò, dice Hegel, non si vuole giustificare ogni pregiudizio ed ottusità, ma è pure vero che un carattere è positivo solo quando è riconosciuto per tale, per mezzo di un adeguato ideale di umanità: "ma un ideale della natura umana è tutt'altro che concetti generali intorno alla destinazione dell'uomo, e intorno alla relazione dell'uomo con Dio" e richiede, invece, peculiari azioni, sentimenti, usanze. "Soltanto quando il superfluo toglie la libertà, esso si fa positivo," cioè, quando "eleva pretese contro l'intelletto e la ragione" i quali, però, possono esser giudici solo quando si fa appello ad essi; ciò che non ha pretesa di essere intellettivo o razionale non appartiene per nulla alla loro giurisdizione. Le accidentalità connesse con una religione non ne dimostrano la positività, se non quando l'accidentale "elevi pretese di perpetuità e santità e di venerazione."

Ciò che decide della positività o meno d'una religione non è il suo contenuto, ma "la forma sotto la quale essa legittima la verità della sua dottrina e richiede l'esercizio dei suoi comandamenti": ogni dottrina può diventare positiva ed oppressiva della libertà, cosí come ogni comandamento può diventare, sotto certe circostanze, dovere, perché non c'è verità che abbia valore incondizionato sotto tutte le circostanze.

Il compito che Hegel si propone non è, quindi, quello di ricercare se nella religione cristiana ci siano dottrine positive, e quali; se ne è già parlato fin troppo, egli dichiara, prendendosela insieme coi soprannaturalisti e con gli illuministi: i teologi farebbero bene a dimostrare la "naturalezza" della dogmatica, e gli avversari dovrebbero anche chiedersi come un edificio che essi credono cosí contrario alla natura umana abbia potuto esser costruito, e spiegar questo solo col pregiudizio e l'errore suppone un profondo disprezzo per l'uomo, e non indica "la convenienza della religione alla natura, come la natura era modificata nei diversi secoli." Scopo del saggio, dunque, riprende Hegel, non è di ricercare se il cristianesimo abbia in sé dottrine positive, ma se esso sia, in genere, una religione positiva, se alle sue origini "vi sian circostanze che abbiano potuto porgere occasione alla positività," e se

delle accidentalità siano state prese per l'eterno, e la religione cristiana se le sia poste a fondamento.

Il lettore si sarà accorto del fatto che, a questo punto, il "rifacimento" si riavvicina all'introduzione originale; ma anche di quanto, fino a questo punto esso se ne sia allontanato. Come abbiamo già detto dianzi, la misura di questa lontananza può esser bene espressa dalla considerazione che "non ogni accidentalità è positiva" e che anzi, le "accidentalità" sono indispensabili alla religione. Si potrebbe anche dire che, in un certo senso, Hegel si è riavvicinato piuttosto a quanto di organicistico era già presente nel frammento tubinghese della *Volksreligion*, ma con due differenze: primo, che il recupero della naturalità, diremmo, storica della religione, si estende qui al cristianesimo; e secondo, che il riavvicinamento, è mediato dal netto rifiuto di quelle posizioni illuministico-kantiane che lí, invece, convivevano ancora, per buona parte, con le suggestioni organicistiche, e storicistico-romantiche, che ora, non inquadrate nel rigoroso schema della dialettica, come sarà nel sistema, finiscono col condurre addirittura Hegel a una posizione quasi relativistica (*ogni* comandamento, in determinate circostanze, può diventare un dovere).

Questa critica dell'assolutismo etico kantiano, e questo richiamo alle differenze storiche ha entusiasmato, naturalmente, piú d'un interprete storicista; ma come si spiega che questa sia stata, contemporaneamente, la strada che ha condotto Hegel all'accettazione del mondo esistente? La questione, una delle piú gravi, non può esser risolta se non distinguendo storicismo da relativismo storico. Il secondo, dalla necessità di commisurare il criterio etico alla condizione storica, trae la conclusione dell'accettazione delle condizioni cosí come sono: lo storicismo romantico era di questa specie; ma in tal modo lo stesso relativismo — come è destino di ogni scetticismo — si rivela anzitutto contraddittorio perché finisce col convertirsi nel suo opposto, cioè nell'assolutizzazione del mero esistente, e con la rinunzia ad incidervi con un'azione trasformatrice. Il dilemma del contrasto fra l'assoluto e utopistico deontologismo etico astratto e il mero empirismo storico reazionario può esser risolto solo da uno storicismo concreto e integrale — come quello di Marx — che parte anzitutto dalla constatazione che la storia, con tutte le sue differenze e la sua condizionatezza, è fatta dagli uomini, i quali dalle condizioni riescono an-

che ad astrarre idee direttrici che, in *quelle* circostanze, hanno valore, anzi possono persino avere un valore *assoluto*, non nel senso del loro distacco dalle condizioni, ma nel senso della loro *indiscutibilità*, come è indiscutibile che, nelle condizioni storiche dell'età borghese (non prima), fra lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e l'abolizione di esso si *debba* scegliere il secondo e non il primo termine, e lo si debba scegliere *assolutamente*, cioè indiscutibilmente. E ciò perché il *dover essere* che in questo caso informa e trasforma l'essere è appunto connaturato con l'*essere stesso* dell'uomo in quanto egli è soggetto, agente della storia e non *agito* da essa.[232]

Certo, nessuno potrebbe rimproverare a Hegel di non essere giunto allo storicismo concreto di Marx, col rovesciamento di tutte le vedute teorico-pratiche che esso implica; ma a riportarsi alle condizioni storiche e culturali che son quelle di Hegel, e della sua storia spirituale, è pur necessario riconoscere che le istanze illuministiche, kantiane e, soprattutto, roussoiane, con tutto il loro assolutismo astratto, avevano avuto, proprio nel loro tempo, un'incidenza e, comunque, un'adeguatezza storica ben piú "progressiva" che non lo storicismo hegeliano che ad esse si contrappose, anche se la critica antimoralistica di Hegel poté cogliere talvolta nel segno: e che non era *escludendo* la deontologia, ma *concretizzandola,* che quei difetti avrebbero potuto esser superati. Hegel, dice Lukács, ha avuto il merito di intendere l'attività umana come obiettivazione: a noi pare il contrario, e che cioè sia proprio questo il punto a cui Hegel non è giunto mai, perché l'attività umana e la storia sono sempre per lui, almeno da Francoforte in poi, un'oggettivazione dell'intero, non dell'uomo, e rispetto all'intero è l'uomo stesso, con tutte le sue azioni, ad esser una obiettivazione, onde, in concreto, le sue azioni *gli sfuggono*, sfuggono alla sua iniziativa, implicate come sono nella connessione organica di "ciò che è," sulla quale l'uomo non ha alcun potere di intervenire.

La parte rimanente del "rifacimento" presenta il tentativo di recuperare quanto possibile dal primo testo: vi troviamo infatti una sua pagina quasi testualmente; ma quando si tratta di determinare la ragione del carattere positivo del cristianesimo, onde in esso i comandamenti sono validi solo perché Gesú li ha ordinati, Hegel non la ricercherà nell'eteronomia etica, come a Berna, bensí nel fatto che "la natura umana è separata dal divino se non le viene la-

sciata — fuorché un individuo — mediazione alcuna." Hegel tralascia di sviluppare questo punto che "passerebbe in una considerazione metafisica del rapporto del finito all'infinito," il che non è compito del suo saggio, che invece "pone a fondamento la necessità, che nella umana stessa natura vi sia il bisogno di riconoscere un'essenza piú alta di quel che non sia, nella nostra coscienza, l'operare umano." All'accidentale che nelle religioni vale come sacro è collegato l'eterno, onde esse perdono il loro carattere di accidentalità; e del resto, nella religione questi due lati, contingente ed eterno, che la ragione distingue, non sono separati, perché "l'elemento religioso non è un concetto." Comunque, compito del saggio, ancora come a Berna, è di ricercare "se nelle azioni e nelle sorti di Gesú stesso siano apparse accidentalità tali, le quali per sé o mediante le circostanze abbiano ricevuto un'importanza che in loro originaria non era," cioè "se nell'immediata origine della religione cristiana vi siano occasioni a che essa sia divenuta positiva." Le restanti tre pagine che trattano della religione giudaica, della comparsa di Gesú e del suo rapporto con gli ebrei non ci dicono nulla di nuovo, per quanto, naturalmente, non tanto rispetto al testo originario della *Positivität*, quanto rispetto a ciò che già sappiamo dallo *Spirito del cristianesimo.*

7. *Libertà e destino*

Abbiamo terminato il capitolo sul periodo bernese considerando un testo che cronologicamente apparteneva ad esso ma che, dal puntó di vista del contenuto e della storia dello sviluppo di Hegel, s'inquadrava nel periodo seguente. Ora ci accade il contrario, e cioè di dover trattare, per ragioni di contenuto e di interno sviluppo, un testo certamente jenense a conclusione non solo della nostra trattazione del periodo di Francoforte, ma di quella di tutto il periodo giovanile del pensiero hegeliano. Si tratta del frammento intitolato da Lasson *Libertà e destino*[233] e considerato da tutti gli studiosi del periodo un secondo progetto d'introduzione alla *Verfassung Deutschlands*. Quanto alla datazione, gli studiosi prima di Haering, specialmente Dilthey e Rosenzweig, considerarono il frammento come francofortese, sia per ragioni di contenuto che, come Rosenzweig, per ragioni grafologiche. Ma Haering, pur ri-

conoscendo che "secondo il contenuto" il discorso hegeliano si muoveva nell'ambito dei concetti francofortesi, trovò che le espressioni usate rinviavano chiaramente al periodo jenense: fra queste, la contrapposizione di "reale" e "ideale," l'uso del termine "natura" e quello del termine "negativo." Noi crediamo non solo che Haering abbia ragione, ma che al riguardo egli non abbia indicato tutti gli elementi terminologici in favore della sua tesi e, soprattutto, e molto stranamente, che egli abbia trascurato il piú importante che è dato non solo dal termine "negativo" ma dalla contrapposizione di "positivo" e "negativo," e quindi dall'uso del termine "positivo" in un significato diciamo, piú corrente, e del tutto diverso da quello, importantissimo, in cui questo termine è usato da Hegel lungo tutti i periodi di Berna e di Francoforte fino al "rifacimento" che abbiamo or ora letto. "Positivo," come sappiamo, ha nei testi di questi periodi un senso che deriva dal giusnaturalismo (originariamente, anzi, precisa De' Negri, dal diritto canonico) e dalla distinzione di diritto e religione naturali e diritto e religione positivi: definizioni raccolte dallo Hegel adolescente addirittura a Stoccarda. Ora, non è ammissibile che Hegel abbia rinunciato ad un significato cosí importante di questo termine appena pochi mesi dopo il rifacimento dell'introduzione alla *Positività*, senza porsi affatto il problema di questo cambiamento d'uso, e senza lasciarcene alcun documento, ma solo, cosí, di punto in bianco, usando questo termine in un significato diverso.

Un altro termine usato al di fuori delle abitudini di Francoforte è quello di "*Vita*" per il quale altresí Hegel rinunzia ad un senso terminologicamente tecnico (vita = intero) riportandolo al significato ordinario, e parlando, come mai avrebbe fatto al tempo dello *Spirito del cristianesimo* o del *Frammento di sistema*, di "vita sussistente," cioè di condizioni di fatto, in contrapposizione a "natura," di "vecchia," "intellettuale" e soprattutto di "*cattiva* vita." Cosí Hegel parla qui di "idea" per indicare ciò che a Francoforte chiamava "ideale," usa *Allgemeinheit* come sinonimo di "intero," ecc.

D'altra parte, non si può nemmeno risolvere il problema di questa datazione — che, data l'importanza e anche la difficoltà di interpretazione del testo, non è questione puramente empirica, ma di sostanza — attribuendo il testo al primissimo periodo jenense (il che non toglierebbe la difficoltà, perché è evidente che un

cambiamento di residenza non comporta un'immediata mutazione di orientamento): e questo perché i nuovi termini usati, e il loro significato, non sono stati evidentemente creati per questo testo, ma ad esso giungono da un complesso testuale che ha già compiuto e collaudato quella certa terminologia. Quindi, per un verso, cioè dal punto di vista terminologico, questo testo dovrebbe essere contemporaneo della *Logica di Jena*, e posteriore alla *Differenz*, e allora diventa persino dubbio che esso sia veramente un progetto d'*introduzione* alla *Verfassung*, o non per caso una delle stesure di qualche suo passaggio, o un testo del tutto indipendente. Restando cosí generico ma comunque al 1801 inoltrato il *terminus post quem* della datazione, *il terminus ante quem* può esser sicuramente indicato solo come l'inizio del *System der Sittlichkeit*. E allora il frammento è, con tutta probabilità, della fine del 1801 o dei primi mesi del 1802. Restano, però, d'altra parte, le ragioni di contenuto, e soprattutto la presistematicità del discorso di Hegel, onde la conclusione di Haering che Hegel abbia qui "rivestito di forme nuove un contenuto vecchio" resta definitiva, ed è perciò che consideriamo tale testo in questa sede.

Il frammento passa di poco le due pagine, ed è abbastanza difficile (ma non tanto da dover scoraggiare l'impresa di interpretarlo con approssimata esattezza); esso è stato riportato, tradotto e ampiamente interpretato da Cesare Luporini.[234] Lo citeremo in questa traduzione, capoverso per capoverso, e discuteremo anche questo commento.

"La contraddizione sempre crescente tra l'ignoto che gli uomini inconsapevolmente cercano e la vita che ad essi è offerta e permessa e che essi hanno fatto propria, la nostalgia verso la vita di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea, contengono l'anelito a reciproco avvicinamento. Il bisogno di quelli, di ricevere una consapevolezza sopra ciò che li tiene prigioni e l'ignoto di cui sentono l'esigenza, s'incontra col bisogno di questi, di trapassare dalla propria idea nella vita. Costoro non possono vivere soli, e l'uomo è sempre solo anche se egli si è posto dinnanzi la propria natura e di questa rappresentazione ha fatto il suo compagno e in essa gode sé stesso; egli deve trovare anche il rappresentato come un vivente. Lo stato dell'uomo che il tempo ha cacciato in un mondo interiore, può essere o soltanto una morte perpetua, se egli in esso si vuol mantenere, o, se la natura lo spinge alla vita, non può es-

sere che un anelito a superare il negativo del mondo sussistente per potersi trovare e godere in esso, per poter vivere. La sua sofferenza è legata con la coscienza dei limiti, a causa dei quali egli disprezza la vita cosí come essa gli sarebbe permessa: egli vuole il proprio soffrire; mentre invece il soffrire dell'uomo che non ha riflessione sul proprio destino è senza volontà, poiché egli onora il negativo, i limiti, solo nella forma della loro esistenza giuridica e autoritaria come invincibili, e prende le proprie determinatezze e le loro contraddizioni come assolute, e ad esse, anche perfino se esse ledono i suoi impulsi, sacrifica sé e gli altri."

Il testo presenta dunque, all'inizio, due "situazioni" umane, due diversi atteggiamenti verso la realtà, che tendono ad avvicinarsi. Da un lato, gli uomini che si trovano in una contraddizione fra l'ignoto *inconsapevolmente* ricercato, e le condizioni esistenti, ed accettate, dall'altro quelli che hanno "elaborato la natura in idea" cioè hanno determinato ciò che per gli altri è rimasto ignoto, ma che sentono, "nostalgia per la vita," evidentemente rilevando essi stessi un contrasto fra i loro ideali e la realtà, ed essendo spinti al tentativo di tradurre in realtà i loro ideali. Il bisogno di consapevolezza dei primi s'incontra col bisogno di realizzazione dei propri ideali, dei secondi. Ritroviamo la distinzione del frammento sul Württenberg, fra una massa "inconsapevole" (il cui merito è di tendere alla consapevolezza) e un gruppo di "consapevoli," evidentemente intellettuali, che però sono distaccati dalla realtà. Questi ultimi, dice Hegel, non possono restar soli, ché tali essi sono anche ove godano della compagnia della propria natura che essi si son posta di fronte. Estraneazione? Non è il caso di parlarne: piuttosto, accenno ad una critica del narcisismo, rappresentato, per Hegel (ricordiamoci del *Frammento di sistema*) dall'idealismo soggettivistico. La situazione di costoro è dunque insostenibile, perché essi devono "trovare il rappresentato come un vivente." È questo un concetto che nasce a Francoforte e che Hegel conserva fino alla morte: l'idea, cioè il concreto — dirà nella celebre formula della *Filosofia del diritto* — è sintesi di razionale (idea, in questo testo) e reale (vivente, qui). La soggettività deve oggettivarsi; gli ideali etici devono passare, trovare la propria realizzazione nelle istituzioni e condizioni di fatto.

Per quanto riguarda il senso rivoluzionario di quest'esigenza dobbiamo per ora limitarci a sottolineare un'espressione di Hegel:

il rappresentato deve esser "*trovato*" come un vivente: non "prodotto," "trovato." Deve esserci già, perché il vivente è l'intero, ed all'intero non si può aggiungere niente: e, del resto, all'intero appartiene anche l'intellettuale col suo ideale davanti alla mente. La condizione di chi è stato ricacciato dal tempo nel suo mondo interiore — prosegue Hegel — può essere solo o di morte perpetua, o un anelito a superare il negativo del mondo sussistente, per potersi in esso ritrovare e vivere. Tutto sta ora a determinare che cosa sia il negativo. Hegel lo dice subito dopo: il negativo è ciò che si oppone all'intero, o meglio, ciò che all'interno di esso vuol consolidarsi nella propria limitatezza, nel suo essere per sé. La sofferenza dell'individuo cosciente è legata, appunto, alla coscienza dei limiti della vita sussistente. Egli vuole il proprio soffrire, cioè vuol mantenersi, insieme, nella coscienza dei limiti e nel loro rifiuto: egli vuol esser cosciente dei limiti e della loro negatività; vuol assumere su di sé la tragedia del negativo. Anche Cristo ha voluto il suo soffrire, perché ha assunto su di sé la separazione dal suo popolo e la rinunzia ad accettare la negatività delle condizioni sussistenti.

Ciò non significa, però, ancora, che l'individuo cosciente abbia già *superato* i limiti. Prova il bisogno di superarli, ma per ora non può che *riconoscerli*, "onorare il negativo" in tal modo, come vedremo. L'individuo non cosciente, d'altra parte, non è esente da sofferenza (altrimenti non sentirebbe il bisogno di prender coscienza dell'ignoto), ma la sua sofferenza è senza volontà, cioè è subíta; infatti egli onora il *negativo*, ma non in quanto ne prende coscienza, bensí in quanto lo subisce nella sua forma esteriore, come una imposizione e non prendendo coscienza della sua *negatività*: anzi lo onora, solo nel senso di subirlo, come *assoluto* e prende per positive le sue determinazioni fisse, la sua esistenza giuridica ed autoritaria, e inutilmente ad essa sacrifica sé e gli altri. Egli onora i limiti *come invincibili*, perché non ha coscienza della possibilità d'un loro superamento nell'intero.[235] Costui "non riflette sul proprio destino" mentre l'altro vi riflette, cioè "vuole il proprio soffrire" e "onora il negativo" in un senso diverso, non *subendolo*, ma prendendo coscienza di esso e della sua importanza, ed assumendolo su di sé, come soffrire.

Ed esaminiamo l'interpretazione del capoverso data da Luporini. Essa è, per esso come per tutto il passo, estremamente minu-

ta, certamente troppo. In parte ciò è giustificato dal fatto che il commentatore deve presentare al lettore solo questo frammento, e limitarsi a pochi cenni d'inquadramento, piú che altro filologici; e ciò lo porta alla necessità di spiegare il testo con il testo stesso. Già in questo, però, è da vedersi, a nostro avviso, un primo limite. L'impresa di spiegare questo frammento separatamente da tutto il *corpus* degli scritti giovanili di Hegel a noi pare quasi disperata. Ci sono termini, movimenti, passaggi di questo testo che a chi conosce quegli scritti appaiono abbastanza chiari, mentre se li si deve spiegare, per sé, ad un lettore che non li conosca, si rischia persino di falsarli, e comunque si è costretti ad interpolazioni non sempre legittime. Ma veniamo al merito, naturalmente sorvolando su tutto quanto ci sembra esatto, o approssimativamente esatto, nel lungo commento (onde le nostre osservazioni, s'intende, non tolgono comunque nessun merito a questa fatica veramente improba). Nel commentare la prima distinzione di Hegel, fra gli incoscienti e i coscienti, Luporini dice che questi ultimi tendono ad "allargare ad essi [cioè agli altri] la loro consapevolezza e sostanziarsi nella circolazione vitale di un tutto *umano* senza separazioni" (i corsivi sempre nostri). "Umano," a rigore, è un'interpolazione. Il tutto è il tutto, anche super e subumano. Ma questo discorso ci porterebbe troppo lontano, e poiché qui si tratta del tutto nella forma dello Stato, l'aggettivo potrebbe anche passare. Poco dopo Luporini dice: "Nel venire-incontro-per unirsi essi [i coscienti] evidentemente *si liberano* della chiusura della loro singolarità." Il "venire incontro" nel testo è solo un *tendere*, non un incontrarsi. L'incontro può avvenire solo nell'intero, e la situazione degli intellettuali per ora è solo d'attesa.

Piú oltre (p. 81) Luporini dice: "Sappiamo che *alla natura* degli uomini si appartiene 'il non poter vivere soli,' la socialità." Hegel dice che l'uomo cosciente non può vivere solo, ma non che la *socialità* sia la sua *natura*; altrimenti, rappresentandosi la propria *natura*, l'uomo cosciente dovrebbe rappresentarsi anche la propria *socialità*, e non potrebbe farsi della propria *natura* un compagno, in essa godere *sé stesso*, e restare, alla fine, ugualmente solo. E, del resto, anche la "natura" è qui un separato, un opposto, proprio in quanto non è ancora *vita*; mentre infine, inopportuno ci pare l'uso del termine "sociale," con tutte le implicazioni che esso contiene, oggi, dopo Marx, a proposito di questo testo che usa

solo il termine *Gesellschafter* nel senso d'un compagno *metaforico*, quale soltanto può essere la propria natura contrapposta nella pur perdurante solitudine.

E veniamo al punto cruciale, cioè all'interpretazione del valore "rivoluzionario" del frammento. Essa si annunzia già riguardo a questo primo capoverso, quando Luporini (p. 87) dice: "Per affermarsi, per non venir meno, la vita deve *togliere di mezzo* il mondo sussistente." E poco prima aveva detto: "togliere di mezzo, superare, *auf-heben* [...] dobbiamo guardarci dall'attribuire [a questa espressione] il preciso tecnicismo dialettico in cui si fisserà piú tardi": evidentemente, lo *Aufheben* come togliere *e conservare*. Noi sappiamo, invece, che questo termine, già nello *Spirito del cristianesimo*, ha *proprio il senso di togliere e conservare*, e comunque "superare il *negativo* del mondo sussistente" (Hegel) non è "togliere di mezzo il mondo sussistente" (Luporini), cioè le condizioni di fatto. Superare il negativo è togliere la *disorganicità,* la *separazione*, è *integrare* le condizioni di fatto (le divisioni in classi, lasciandole come sono: *aristocratici militari,* burocrati, borghesi, e infine classe della "cieca fiducia," contadini: vedi *System der Sittlichkeit*), nell'organicità dello Stato come intero (*Articolo sul diritto naturale*). Ma su questo dovremo tornare piú oltre, a proposito del secondo capoverso, al quale passiamo.

"Il superamento di ciò che riguardo alla natura è negativo, riguardo alla volontà positivo, non viene operato mediante violenza, né una violenza che si faccia noi stessi al nostro destino, né una violenza che si esperimenti dal di fuori; in ambedue i casi il destino rimane ciò che è; la determinatezza, il limite, non viene separato dalla vita con la violenza; una violenza estranea è un particolare contro un particolare, la rapina di una proprietà, una nuova sofferenza; l'entusiasmo di uno legato è un momento pauroso per lui stesso, nel quale egli si perde, ritrovando la propria coscienza solo nelle determinatezze dimenticate, non divenute morte."

"Il sentimento della contraddizione della natura con la sussistente vita è il bisogno che la contraddizione venga tolta, quando la sussistente vita ha perduto la propria potenza e ogni sua dignità, quando essa è divenuta un puro negativo."

Nel capoverso precedente è stata proposta l'esigenza del superamento dei limiti come del "negativo del mondo sussistente," "per potersi trovare e godere in esso"; e, nello stesso tempo, del negati-

vo l'uomo consapevole ha "preso coscienza" e di questa presa di coscienza ha fatto il proprio destino fino a "volere il proprio soffrire." Ciò spiega come qui i limiti vengano detti "il negativo" riguardo alla natura e il "positivo" riguardo alla volontà, ma evidentemente nel senso che un tale negativo, non essendo tale integralmente, per la natura e la volontà, non potrà essere integralmente negato, "tolto di mezzo," ma precisamente *aufgehoben*, cioè tolto e *conservato*. Infatti, il "toglier di mezzo," l'eliminare, è violenza *estranea* per il rapporto di alterità irriducibile che s'instaura fra chi nega e ciò che è negato. Ma una violenza estranea è impensabile nel seno dell'intero: lí essa potrebbe aversi solo a patto della dilacerazione dell'intero stesso, anzi della sua distruzione come intero, della distruzione della sua interezza, qualora le "parti" volessero distruggersi a vicenda come suoi membri, evidentemente non considerandosi piú, cioè, membri viventi dell'intero, ma ciascuna autonoma. Del tutto coerentemente, quindi, Hegel dice subito dopo che un tal superamento, una tale *Aufhebung* non potrà aversi per mezzo d'una violenza, né fatta da noi stessi al nostro destino (l'uomo consapevole, che ha preso coscienza dei limiti ed ha fatto di questa presa di coscienza il proprio destino, ha compreso che egli è parte del tutto, che i limiti son tali solo da una determinata prospettiva, quella della separazione, ma che essi non sono, "invincibili" perché possono esser reintegrati organicamente nell'intero. Quindi egli non può rivolgersi contro il proprio destino con una violenza che lo dilacererebbe, che farebbe lui estraneo contro sé stesso, e in ultima analisi sarebbe anch'essa "violenza estranea" dal punto di vista dell'intero); né per mezzo d'una violenza estranea. E ciò non perché non *debba* esserci questa violenza, ma perché non *può* esserci: essa *sarebbe* una dilacerazione dell'intero, che però di fatto è impossibile perché l'intero è, ed è come totalità organica, articolata, alla quale le parti sono interne, anche quando non lo sanno, o non vogliono esserlo. L'unico modo, per le parti, di togliersi dalla connessione dell'intero è di sopprimersi, di morire, di diventare scoria. E anche il destino, di conseguenza, come quel negativo che è interno al positivo, come il movimento dell'articolazione dell'intero, "è quello che è." Anche nello *Spirito del cristianesimo* Hegel aveva già detto, proprio a proposito della pena come destino, che "nessuno potrà fare che ciò che è stato non sia stato"; e che sia questo il senso della dialettica del

destino e della *Aufhebung* l'abbiamo imparato da tutti gli scritti francofortesi. Del resto, Hegel vi insiste: "La determinatezza non *è separata* [non già: non *dev'essere* separata] dalla vita con la violenza," cioè la violenza non riesce a separare la determinatezza dalla vita; e la violenza estranea è quella "d'un particolare contro un particolare" che può soltanto generare *sofferenza*; non separazione: sofferenza, per il contrasto fra l'atto di separare e la connessione che resta: non la sofferenza d'un taglio netto, che dopo il taglio cessa, ma la sofferenza d'uno strappo continuato, che non riesce a distaccare un membro dal tutto. La violenza è anche "la rapina di una proprietà," è il tentativo di togliere ad un particolare la proprietà della sua connessione con l'intero, di sottrargli la sua essenza di membro del tutto. Chi si decide ad una tale violenza, preso dall'entusiasmo (Luporini rinvia molto bene ai romantici), specialmente dall'entusiasmo del "dover essere," della "soggettività" ecc., è però, contemporaneamente, *legato*, perché non può sottrarsi al destino e all'intero, di cui il destino è un momento integrante; quindi il suo entusiasmo è un'illusione, dalla quale egli può rientrare in sé, solo "nelle determinatezze non dimenticate, non divenute morte," cioè solo ove egli prenda o riprenda coscienza dei limiti. L'esclusione della "violenza estranea" dall'atto del "superamento" fa già prevedere che Hegel voglia dire che il superamento dev'essere operato dall'intero, non da un particolare, da un individuo (o almeno, da individui che sappiano rappresentare esaurientemente l'intero). Esso dev'essere interno all'intero, e potrà aversi solo ove l'intero acquisti piena padronanza dei suoi organismi. Hegel però non lo dice subito. Per ora, nel terzo breve capoverso che abbiamo riportato, ripropone l'istanza del superamento. Dopo aver escluso che esso possa avvenire per mezzo d'una "violenza estranea," egli dice che, però, in un qualsiasi modo diverso, il superamento deve esserci. L'esclusione della violenza estranea, non toglie, insomma, che quando la sussistente vita "è divenuta un puro negativo" cioè non è piú adeguata all'intero, quando ha prodotto troppe parti morte, troppe scorie, questa contraddizione dev'essere tolta: il "sentimento" di essa è contemporaneamente il bisogno del suo superamento.

Prima di esaminare la risoluzione del problema (o meglio, l'avvio alla soluzione, perché essa era data, purtroppo, proprio da

ciò che seguiva l'"oppure..." con cui s'interrompe il frammento) ritorniamo per un momento all'interpretazione di Luporini.

Il punto centrale del nostro dissenso da questo studioso è, in fondo, sempre quello della *Aufhebung* (sotteso forse da un dissenso, che qui non ha modo di esplicitarsi, riguardo al senso della *estraneazione*, ma su questo ritorneremo). Esso ritorna qui a proposito del "destino," che per Luporini non è, o non appare, un *momento* della dialettica dell'intero. "Il destino," dice Luporini a p. 96, "è ciò che lega la situazione data alla situazione futura, il 'mondo sussistente' al mondo da instaurarsi." Noi crediamo invece che il destino sia la contraddizione interna all'intero, a ciò che è, la sua articolazione necessaria; e che per Hegel, come *già a Francoforte* non c'è piú un "dover essere," qui non ci sia piú, evidentemente, un "mondo da instaurarsi." Quindi, ove Luporini, poco piú oltre, dice: "La 'violenza estranea' [al destino] non può essere che una violenza *antistorica*" (spaziato nel testo): cioè, che soltanto la violenza antistorica è contro il destino, e che soltanto la *reazione* è antistorica e quindi contraria al destino; e che, in conclusione, questa proposizione di Hegel "non esclude" la possibilità d'un "moto di superamento, evolutivo o *rivoluzionario* che esso sia," noi diciamo invece che per Hegel, al contrario, ogni violenza al destino è *sempre* antistorica, ed ogni intervento dirompente è violenza estranea al destino; e quindi questa proposizione esclude precisamente ogni movimento rivoluzionario che non sia metaforico, che sia cioè un intervento dirompente, un *rovesciamento* della situazione, un intervento di *iniziativa*. Quindi, anche quando Luporini dice che "la storicità" (rivoluzionaria) è "ciò che organizza" particolare contro particolare, diremmo che il rapporto di soggetto e predicato è, in Hegel, invertito: soltanto l'organicità (conservatrice, che ha domato il particolare) è vera storicità. Superare il negativo, insomma, ancora una volta non è "toglierlo di mezzo," non è un rovesciare le istituzioni esistenti, ma un creare o restituire l'organicità dello Stato; e la "violenza estranea," dilacerante, non è "la reazione," *l'inerzia* della situazione esistente; si tratta di due cose diverse; l'inerzia della situazione esistente è, sí, antistorica, ma in quanto e solo in quanto è *disorganica*, è mancanza della forma dello Stato come un intero ecc. (dal saggio sul Württenberg del '98, che conosciamo, alla critica del *Reformbill*); mentre la "violenza estranea" è proprio la rivoluzione, nel senso

comune del termine, condannata da Hegel come un "particolare contro particolare," come una nuova dilacerazione, come un rimedio peggiore del male.

"Tutti i fenomeni di questo tempo mostrano che la soddisfazione nella vecchia vita non si trova piú; essa era un limitarsi a una signoria ordinatissima sulla nostra proprietà, un considerare e un godere il proprio piccolo mondo nella sua piena sudditanza, e poi anche un autoannientamento che conciliava quella limitazione, e un elevarsi nel pensiero del cielo. Da una parte la *necessitas* del tempo ha intaccato quella proprietà, dall'altra i suoi doni hanno tolto nel lusso la limitazione, ed in ambedue i casi l'uomo è stato fatto signore e il suo potere sulla realtà elevato al sommo. Sotto questa arida vita d'intelletto per un verso è cresciuta la cattiva coscienza di render assoluta la nostra proprietà — cose — e con ciò per un altro verso è cresciuto il soffrire degli uomini; e il soffio di una vita migliore ha toccato questo tempo. Il suo impulso si nutrisce dell'agire di grandi caratteri di singoli uomini, del movimento di interi popoli, della rappresentazione della natura e del destino da parte dei poeti; dalla metafisica le limitazioni ricevono i propri confini e la loro necessità nella connessione dell'intero. La vita limitata può soltanto allora, come potenza venire con potenza assalita ostilmente dalla vita migliore, quando anche quest'ultima è divenuta una potenza e abbia da temer violenza. Come particolare contro particolare la natura nella sua vita effettiva è l'unico assalto o confutazione della vita peggiore e una tale confutazione non può essere oggetto di un'attività intenzionale. Ma il limitato può essere assalito dalla sua propria verità, che in esso risiede, e condotto in contraddizione con essa: la sua signoria si fonda non sulla violenza di particolari contro particolari, bensí su universalità; questa verità, il diritto, la quale esso rivendica a sé, gli deve esser tolta e attribuita a quella parte della vita che viene richiesta. Questa dignità di una universalità, di un diritto, è ciò che rende cosí timida, come quella che vada contro coscienza, l'esigenza del soffrire degli impulsi che vengono in contraddizione con la sussistente vita, vestita di quell'onore. Al positivo del sussistente, che è una negazione della natura, viene lasciata la sua verità, che un diritto deve esserci."

"Nello Stato tedesco l'universalità che ha il potere, come fonte di ogni diritto, è sparita, perché si è isolata, facendosi un parti-

colare. L'universalità è perciò presente soltanto come pensiero, non come realtà. Riguardo a quello su cui l'opinione pubblica, piú chiaramente o piú oscuramente, ha deciso *per mezzo della perdita della fiducia,*[236] vi è poco bisogno di render piú universale una piú chiara coscienza. E tutti i diritti sussistenti hanno il loro fondamento tuttavia solo in questo nesso col tutto, il quale nesso, non essendoci piú da lungo tempo, li ha fatti divenire tutti dei particolari."

"O si può, ora, prender le mosse da quella verità che anche il sussistente ammette; allora i concetti parziali che sono contenuti in quello di tutto lo Stato vengono concepiti come universali nel pensiero, e la loro universalità o particolarità nella realtà posta accanto ad essi; mostrandosi una tale unità-parte come una unità particolare, salta allora agli occhi la contraddizione fra ciò che essa vuol essere, e che soltanto per essa viene richiesto, e ciò che essa è."

"Oppure..."

Questo testo, all'inizio, ricorderà al lettore sia lo scritto sul Württenberg che il primo progetto d'introduzione alla *Verfassung*; qui, però, la caratterizzazione della "vecchia vita" è indubbiamente molto piú ricca, soprattutto perché nella sua densità concettuale raccoglie elementi che in un discorso disteso avrebbero impegnato molte pagine. L'elemento piú interessante e anche di piú difficile considerazione è quello della proprietà. Nei suoi riguardi pensiamo che, nell'interpretazione di questo testo, debbano esser evitati errori estremi: da un lato quello di considerare la "proprietà" e i riferimenti ad essa come qualcosa di metaforico e quindi di rifiutare a Hegel il riconoscimento d'averne affrontato davvero il problema; e, dall'altro, quello di pensare che Hegel faccia una critica del concetto borghese di proprietà e della proprietà borghese di fatto quale potrebbe esser fatta non diremo da un premarxista, ma almeno da un socialista utopistico.

Noi sappiamo che Hegel, prima di scrivere questa pagina, ha letto e commentato Stewart; non abbiamo altri punti di riferimento anteriori a questo testo; ma abbiamo un punto di riferimento molto importante e abbastanza prossimo (specialmente se questo testo è jenense, ma in ogni caso la distanza è, al massimo, di due anni), e cioè il *corpus* degli scritti etico-giuridici di Jena, comprendenti il *System der Sittlichkeit,* l'*Articolo sul diritto naturale* e, piú

tardi, la *Realphilosophie*. Non possiamo qui anticipare il contenuto di questi scritti, che esamineremo fra poco, ma alla luce di questo riferimento possiamo dire che Hegel accenna qui a una dialettica della vita sociale per la quale a un periodo di tranquillo godimento, statico, della proprietà succede uno scatenarsi complesso e disorganico di forze economiche separate e contrapposte, che dev'esser non già *annullato*, ma *domato* dal potere dello Stato come intero. Ciò che c'è di diverso in questo testo da quelli ulteriori è che il momento iniziale è qui rappresentato da una vita sociale abbastanza recente, l'età della borghesia non ancora sviluppata nei piccoli Stati tedeschi moderni, mentre lí il primo momento è quello della polis ellenica, e il momento dilacerante è individuato, con un ritorno di contenuto agli scritti di Berna, ma in un ben diverso clima sistematico, nell'età romana imperiale. Qui manca l'accenno ai greci, che sarebbe del resto fuor di luogo, e il momento da cui Hegel prende le mosse è, certo, già un momento di separazione, siamo già nel secondo momento, ma ad un punto in cui esso non sperimenta ancora tutta la complessità e dilacerazione dell'economia borghese dominante e sviluppantesi cosí come Hegel la vede descritta dagli economisti classici che conosce, quali che siano essi in questo momento: quindi, a un momento che ai fini di ciò che Hegel vuol dire può anche fungere da primo, ossia da punto di partenza: è il tempo in cui la signoria sulla proprietà è "ordinatissima," senza scosse di lotte violente, in cui ciascuno gode il suo piccolo mondo che non si ribella alla signoria ordinata dell'uomo, e un tentativo di superare la limitazione si ha solo nell'"autoannientamento" della trascendenza religiosa (si ricordi il "distruggere per distruggere" del *Systemfragment*). Lo sviluppo dell'età borghese ha attentato a questa tranquillità (si ricordi la rappresentazione di un analogo, anche se successivo movimento storico nei *Buddenbrook* di Thomas Mann) l'ha sconvolta, portando agli eccessi dell'impoverimento degli uni e dell'arricchimento degli altri, e in *entrambi i casi* (Hegel, naturalmente, non guarda ai destini individuali) ciò ha significato un potenziamento della signoria dell'uomo sulle cose. Ma noi sappiamo che il rapporto alle cose, sia pure di signoria (immediata, come questa), affètta sempre il soggetto di particolarità, lo determina; quindi questa "signoria" è anche un'"arida vita d'intelletto" che ha preteso di render "assoluta" la proprietà (una determinazione alle cose, un particolare,

anzi *la* determinazione al particolare, la particolarità per eccellenza), e ha cosí accresciuto il "soffrire," cioè la dilacerazione.

Ma s'avanza la prospettiva d'una "vita migliore," che è data: 1) dall'agire di quei "grandi caratteri" individuali che ripropongono con l'agire l'istanza dell'organicità degli Stati (Napoleone? Se il frammento, come crediamo, è del 1801, è molto probabile); 2) dal movimento di interi popoli (rivoluzione francese? Diremmo molto piú, ormai, la Francia napoleonica: la "vergogna" dei robespierroti è lontana, e poi è vergogna, non dimentichiamolo); 3) dalla rappresentazione della natura e *del destino* da parte dei poeti, (quelli a Hegel piú vicini, Schiller e Hölderlin); e, finalmente, 4) dalla *metafisica* che dà i confini alle limitazioni "*e la loro necessità nella connessione dell'intero.*" Questa frase è già una prima chiave del senso di *tutto* il passo, e conferma tutta la nostra interpretazione. Chi sono questi metafisici? Pensiamo che non si tratti piú di Fichte, sul quale Hegel fa ora solo dell'ironia; pochissimo di Schelling, che, come Hegel è convinto, manca proprio la connessione dei *particolari* con l'intero. In ultima analisi, la "metafisica" è quella di uno solo, è quella di Hegel, quella che egli incomincia ad avere in mente e ad elaborare; certamente, nello scritto originale di cui ci è rimasto il *Frammento di sistema,* probabilmente nelle prime opere jenensi in preparazione. A riprova, Hegel dà, in poche righe, un saggio di questa metafisica. Ma prima ne presenta l'importanza, in ordine al problema in oggetto, che è quello politico: la "vita migliore" può assalire la vita limitata e la sua potenza solo quando è essa stessa divenuta potenza, cioè si è determinata nelle istituzioni, ed in questo suo concretarsi oggettivo (dirà poi) può anche *temere* la violenza parziale, limitata, la violenza estranea. Ed ecco il saggio della nuova metafisica di Hegel: la natura, cioè l'organicità, ciò che è, il vero-intero, è l'unico assalto o confutazione della vita peggiore quando sia essa stessa a farsi particolare contro particolare, quando la particolarità non sia un illusorio "star per sé" contro il tutto, ma quando sia il particolarizzarsi, l'*articolarsi* del tutto, la sua alienazione. Questa confutazione non può essere "oggetto di attività intenzionale," ripete Hegel ancora una volta, perché l'attività intenzionale (di individui) è "violenza estranea": l'articolazione dell'intero deve essere opera di esso stesso. "Ma il limitato può essere assalito dalla sua propria verità, che in esso risiede, e condotto in contraddizione

con questa." Nel limitato risiede una verità, che è la verità dell'intero che lo pervade e a cui esso è interno e non può sottrarsi; e questa verità è l'universalità, che si presenta, anche nel limitato, come "diritto." Gli *Stände*, le corporazioni, le istituzioni disorganiche, lo sappiamo dal frammento sul Württenberg, si opponevano all'intero sostenendo il loro "diritto," il "vecchio buon diritto" consuetudinario o acquisito. Nel rivolgerlo contro l'intero, nel definirlo, nell'identificarlo con ragioni particolari, queste istituzioni disorganiche certamente errano, attentano alla vita del tutto; eppure, esse non possono fare a meno di parlare di "diritto" cioè di universalità; questa è la verità del limitato che ad esso *dev'esser tolta* per essere attribuita alla parte vitale che vien pretesa, richiesta (dal bisogno del tempo). Il diritto dev'esser *tolto al particolare* ed attribuito all'intero, perché solo l'intero è universalità.

Tutti i particolari devono *ricevere* il loro diritto dall'intero, non possono rivendicarlo in proprio. Essi possono rivendicare solo la stessa universalità, che un diritto ci sia. Nell'*Articolo sul diritto naturale* l'assoluto concede alle forze selvagge dell'economia e della vita particolare il loro posto e la loro funzione in seno a sé stesso e cambia cosí le Erinni in Eumenidi; ma già negli scritti politici francofortesi, che conosciamo, era stata espressa la necessità che fosse l'intero a *conferire* il diritto ai particolari (primo progetto d'introduzione alla *Verfassung*). Posto fra questi due testi, uno anteriore e uno conseguente, il senso del brano non può esser interpretato diversamente: la metafisica giuridico-politica di Jena è già chiaramente formulata.

Ancora una conferma nel capoverso seguente: i mali della Germania dipendono dal fatto che "nello Stato tedesco l'universalità che ha il potere, *come fonte di ogni diritto*," è sparita perché si è frammentizzata nei particolari, evidentemente permettendo che questi si credessero, a loro volta, *fonti di diritto*. L'universalità è solo pensata, perché in atto essa può esser reale solo ove appartenga all'intero; quindi tutti i diritti, distaccati dalla loro fonte e rivendicati da fonti particolari, sono essi stessi divenuti dei particolari, cioè il contrario di sé stessi, se diritto è universalità (ma fra breve *il diritto* in genere sarà inteso da Hegel esso stesso come universalità astratta; non solo nella *Rechtsphilosophie*, ma già nel *System der Sittlichkeit*). A questo punto dovrebbe esserci la conclusione, o una prima conclusione di tutto il brano: lo si vede dalla

forma dilemmatica ed estremamente concisa; ma del dilemma manca il meglio, perché ne abbiamo solo la prima parte, quella negativa; manca l'altra, o le altre se le soluzioni ipotizzate sono diverse, fra queste quella conclusiva e positiva. Si può partire, dice Hegel, da quella verità che "anche il sussistente ammette," cioè dal diritto, in quanto, insieme, universale e rivendicato dai particolari. Allora i "concetti parziali," cioè i diritti particolari che, in quanto pur sono diritti, *son contenuti* nel diritto come universalità dell'intero, "concepiti come universali nel pensiero," cioè intesi come diritti validi, universali, vengono *giustapposti* alla loro reale efficienza, universale o particolare; ma già questa giustapposizione rivela la contraddizione onde un'*unità* è insieme *parte,* e un diritto universale, è insieme ricondotto ad una fonte particolare. Oppure... Gli altri testi del tempo ci consentono al di là delle articolazioni determinate che nessuno può indovinare, di ipotizzare con grande probabilità la conclusione ultima, sostanziale, che è poi quella dei due scritti che appunto affiancano questo testo: oppure si parte dall'intero, si riconosce solo esso come fonte di diritto, ed i particolari solo da esso potranno ricevere l'organico inquadramento nella vita del tutto. Questo, ripetiamo, è detto nei successivi testi jenensi e nella *Filosofia del diritto.* E in sostanza, nella vita politica e statuale, tutto resta come prima.

L'indispensabile riferimento ai testi piú vicini ci ha costretto a dare, di questo, un'interpretazione molto determinata. Rivolgerci, a questo punto, di nuovo, al commento di Luporini porterebbe all'inevitabile *hors d'oeuvre* di rimproverargli... di non aver dato, del testo, la nostra interpretazione. Dobbiamo perciò limitarci a quei pochissimi cenni che non possano esser coinvolti in un simile procedimento fuor di luogo: del resto, della mancanza di una connessione dell'esame di questo testo con gli altri abbiamo già detto. Noi pensiamo, comunque, che Luporini dia troppo scarso rilievo al motivo organicistico al quale egli pur accenna (p. 105); che egli dia troppo credito alla metafisica in genere, e a quella idealistica in specie, in funzione attivistica, di possibilità trasformatrici, e insomma in funzione storicistica (pp. 105-106), sí da intendere storicisticamente perfino l'"intero" (p. 111). Mentre le cose migliori del commento (a parte, come abbiamo detto, l'ermeneutica, i riferimenti storici ecc.) sono invece, a nostro avviso, le riserve che Luporini avanza a p. 103: "La contraddizione [sociale, pur individua-

ta da Hegel] slitta immediatamente e caratteristicamente sul piano assiologico" senza sufficiente giustificazione da parte del filosofo; e piú oltre, il riconoscimento del destino conservatore dell'ulteriore filosofia hegeliana, con citazione da Marx. A proposito del quale, però, non possiamo esser d'accordo con Luporini quando attribuisce a Hegel, nel commentare la frase "questa verità, il diritto [...] gli deve esser tolta," la coscienza del fatto che "ciò è possibile in quanto la situazione storica è matura per questo rivolgimento, ossia in quanto essa contiene una contraddizione *fra la realtà della vita e la forma della sua organizzazione giuridica*" (il corsivo è nostro); perché se questa contraddizione significa che la "realtà della vita" è inferiore e inadeguata alla "forma della sua organizzazione giuridica" noi abbiamo uno Hegel moralista, quale Luporini stesso esclude che sia; se invece è la forma della organizzazione ad esser inadeguata alla "realtà della vita," e se nella realtà della vita dev'esser compreso anche lo slancio della nuova economia borghese, al quale Hegel accenna, allora quella formula finisce col significare una contraddizione fra le forze di produzione e le forme di relazione, e questo è Marx, e nientemeno che il Marx maggiore, dell'*Ideologia tedesca.* La contraddizione intravista da Hegel è, invece, semplicemente e sempre, una contraddizione fra le parti e l'intero, fra il particolare e l'universale: è sempre una contraddizione interna all'organismo statale; e secondo che noi ci spostiamo a considerare quest'ultimo dal punto di vista della realtà (della organizzazione: non c'è, per Hegel, altra realtà) o della forma, noi troveremo sempre la contraddizione o fra le parti reali ed il reale intero, o fra i diritti particolari e l'universalità del diritto. Mentre, ripetiamo, quest'ultimo punto di vista giuridico-formale è ancora presente in questo frammento perché Hegel non ha ancora perfezionato la sua concezione organicistica; ma presto esso stesso sarà abbandonato, anzi abbassato al livello d'un grado inferiore della forma d'organizzazione statale, come *Gesinnung* della classe borghese, un corrispondente pratico di ciò che è la riflessione intellettuale nella sfera teorica: entrambe, forma giuridica e conoscenza intellettuale, da superarsi nel grado supremo, razionale, che ci fa cogliere l'unità, l'intero che è insieme vero per la ragione e bene per la volontà e la vita pratica.

Ma siamo già entrati, cosí, nei vivo dei problemi del periodo jenense, onde è opportuno che, prima di accingerci ad affrontarlo,

tiriamo le somme di tutto il nostro esame del periodo giovanile di Hegel.

8. *Conclusione*

Dal nostro studio siamo stati condotti su posizioni diverse da quelle della maggior parte degli studiosi della *Jugendgeschichte* di Hegel, riguardo ai suoi problemi maggiori, pur tenendo conto del lavoro di quelli, nessuno dei quali ha mancato di apportare contributi proficui.

La prima differenza si delinea già nella stessa impostazione dei problemi della storia giovanile di Hegel, molti dei quali, nella loro definizione classica, ci sembrano elusivi ed imprecisi, sí che una risposta debba riflettere l'incertezza dell'impostazione. È Hegel giovane "diverso" dallo Hegel maturo? Sí, perché non raggiunge ancora la sistematicità del suo pensiero ulteriore e soprattutto perché gli interessi pratici prevalgono ora su quelli logici e metafisici, che soltanto a Francoforte incominciano ad essere affrontati in pieno, e solo in qualche testo, come *Fede ed essere*. No, se questa diversità significa una contrapposizione sistematica d'una posizione sostanziale ad un'altra: in effetti Hegel si sviluppa, e proprio nella direzione della sua filosofia della maturità. Salti, svolte, crisi? Sí, perché la posizione di Hegel a Berna non è certo quella di Francoforte (e se proprio si deve parlare di svolte, la differenza tra Berna e Francoforte è incomparabilmente maggiore di quella tra Francoforte e Jena, che è stata sopravvalutata perché gli studiosi si son lasciati distrarre da ragioni, in fondo, esteriori, come l'espressione "estetico-sentimentale" giovanile e quella "teoretico-sistematica" jenense; ma la differenza è molto minore se, come è, le due forme espressive rivestono un contenuto pressoché identico), e soprattutto perché diversa è la concezione degli elementi dialettici. No, perché lo sviluppo di Hegel si svolge secondo una linea abbastanza coerente, anche nella stessa "svolta" tra Berna e Francoforte, e questa linea non la si ritroverà mai nella *sola* storia spirituale di Hegel, ma soprattutto fuori di lui: specialmente nel periodo giovanile egli è per molta parte *condotto* dallo sviluppo del tempo, della cultura e della filosofia tedesca. Quando abbiamo sostenuto, per es., che è Schelling ad offrire a Hegel il concetto di *totalità* che, quantunque in forma originale, diventerà il centro di tutto

il pensiero hegeliano, non abbiamo voluto intender questo come uno scambio personale di esperienze e di risultati, da individuo a individuo: il concetto di totalità è l'esigenza di tutto il movimento iniziale dell'idealismo tedesco postkantiano, esigenza sollecitata dai problemi lasciati aperti da Kant, e anche dalle condizioni storiche che premono gli intellettuali tedeschi in quella direzione, sia per l'"arretratezza" della Germania che immediatamente si lascia cogliere da loro come *disorganizzazione*, sia per l'esempio napoleonico, l'ideale universalistico del giovane generale e tutta la tendenza unitaria che già incomincia a formarsi nell'iniziale storia contemporanea europea.

Piú "ricco" lo Hegel giovane di quello maturo? No, assolutamente: piú immediato, meno compresso dal sistema, piú libero. Ma quanto a ricchezza di motivi vien da pensare che essa, nello Hegel giovane, appaia tale solo a quegli studiosi che conoscono molto male lo Hegel maturo. A ritornare al quale, dopo aver conosciuto lo Hegel giovane, si ritrovano pressoché *tutti* i motivi giovanili insieme ad infiniti altri; sí che quantitativamente appare molto piú ricco lo Hegel maturo, anzi soprattutto l'ultimo Hegel, delle *Lezioni* (i cui motivi contenutistici non sono certo stati aggiunti dai discepoli che le trascrivevano!). Qualitativamente, invece, mentre lo Hegel maturo è certamente piú rigoroso e coerente, il giovane è però piú "autentico" perché esprime direttamente ciò che ha da dire, lo si coglie molto piú in atteggiamento di domanda che non di risposta, ed anche la metafisica, l'organicismo, il monismo, sono ancora elementi funzionali che tentano di risolvere una massa di problemi eterogenei, non li domano ancora e ancora non finiscono con lo snaturarli. Ed è questa la ragione per cui il giovane Hegel è sembrato "esistenzialista" (mentre non sarà male aggiungere, una volta per tutte con franca chiarezza, che i testi giovanili di Hegel, nonostante la loro frammentarietà, le interruzioni, le incertezze formali e i maledetti trattini di separazione che son presenti nel manoscritto, e perciò dovranno rimanere anche nella nuova edizione, sono molto piú facili, dal punto di vista sostanziale, che non i testi della maturità: solo chi non ha mai oltrepassato le prefazioni della *Logica* può lamentarsi della "difficoltà" delle *Jugendschriften*!).

E veniamo alle questioni classiche piú particolari. Abbiamo già detto nell'introduzione a questo capitolo che quelle del "pantei-

smo" e del "misticismo" sono questioni allotrie. Quanto ai problemi religiosi essi sono sempre, per Hegel, un "falso scopo": ciò che a lui interessa è l'etica, ed egli punta sulla religione per aggiustare il tiro, perché dal punto di vista della concretezza della mentalità di un'epoca la religione "si vede meglio." Ma quanto a "profondità," ad "autenticità" di sentimento religioso Hegel, in verità, ne ha pochissima, e gli importa molto poco di salvarsi l'anima (il libro di Niel è interessante soprattutto perché, scritto da un prete, dimostra molta larghezza di vedute: però è fondamentalmente sbagliato perché ciò che è piú lontano dalle intenzioni di Hegel è proprio una "dottrina della salvezza" in senso teologico: ma quale altro senso potrebbe avere?). E questa è la differenza del giovane Hegel non solo da Kierkegaard, ma anche da Strauss e soprattutto da Bruno Bauer, una delle anime piú "religiose" del suo tempo, un ateo molto piú teologo dei teologi ortodossi.

Quanto al romanticismo, invece, bisogna distinguere il punto di vista dal quale lo si considera. Se lo si intende *sistematicamente*, come un complesso di *posizioni* rispetto ai diversi problemi, sulle quali i diversi rappresentanti del movimento finirono col raccogliersi, Hegel non potrà esser detto un pensatore romantico. E questo anche perché quella precisazione delle posizioni avvenne, nel romanticismo, piuttosto tardi, non al tempo della giovinezza di Hegel (che era coetaneo dei rappresentanti della "scuola romantica" propriamente detta) e cioè quando egli aveva già un suo sistema che non coincideva affatto con quelle posizioni, che furono veramente rappresentate, in filosofia, dapprima da Jacobi, e poi soprattutto da Schelling e da Schleiermacher, che Hegel finí con l'odiare. Se invece il romanticismo è inteso come ambiente, clima problematico in movimento, non ancora su posizioni sistematiche, come è del resto appunto il *protoromanticismo*, allora si deve riconoscere che quest'ambiente condiziona tutto lo sviluppo di Hegel, piú a Tubinga e a Francoforte, ma anche a Berna. Diversa invece l'influenza dell'illuminismo. Gli studiosi, a nostro avviso, hanno ricercato, nel giovane Hegel, l'influenza dell'illuminismo e del romanticismo quasi come dei dati di fatto, e comunque riferendovisi come a posizioni attestate, definitive, per aprir la battaglia sull'una o l'altra soluzione; senza tener conto del fatto che, quando giungono a Hegel, le due influenze differiscono proprio in questo, nell'esser, cioè, l'illuminismo alla conclusione del suo ciclo, già compiuto e

passato alla fase di popolarizzazione, ad esso, del resto necessaria dato il suo potente impulso pedagogico, e già, in filosofia, riespresso, ma anche tradotto in termini di organizzazione sistematica, e notevolmente modificato e rifuso, da Kant e anche, sul piano culturale, da Lessing; mentre il romanticismo influisce su Hegel ai suoi stessi inizi, come un movimento in formazione. Ne deriva una conseguenza che potrà sembrare strana e invece è naturalissima e inevitabile, e cioè che il pensiero giovanile di Hegel si incontri e consoni piú col movimento in formazione, che ne lascia piú liberi gli atteggiamenti e le intenzioni, che non con l'illuminismo già codificato, che andrebbe accettato integralmente, cosa che Hegel non ha mai fatto, neppure a Berna. La fortuna della piú recente interpretazione "antiromantica" ed "illuministica" di Hegel si fonda per buona parte su quest'equivoco, di prendere il romanticismo per ciò che esso fu attorno al 1820, e di constatare poi che esso manca nello Hegel di vent'anni prima; e di assumere infine, tutti, i documenti di questa mancanza come testimonianze dell'influenza opposta, nel presupposto che anche in questo caso *tertium non detur*. E invece il terzo c'è, ed è appunto, come dicevamo, il protoromanticismo, ancora per un certo aspetto sostanziato di elementi tardo-illuministici di cultura tedesca, che però non possono rinviare in pieno all'illuminismo classico. In definitiva il giovane Hegel, pur subendo fortemente l'influenza del tardo illuminismo tedesco e della filosofia morale kantiana, non è mai stato integralmente un *Aufklärer*, mentre, anche se gli influssi protoromantici arretrano, talvolta, sullo sfondo delle manifestazioni spirituali del giovane pensatore, come avviene a Berna, dire che Hegel è stato un protoromantico è senz'altro vero, nel senso che egli ha partecipato molto sostanzialmente, nella propria esperienza in movimento, a un fenomeno che era esso stesso in movimento come quella.

Queste considerazioni riguardano anche direttamente il pensiero politico del giovane Hegel. Che egli non sia, al riguardo, un illuminista, è dimostrato dal fatto che non è mai stato né un deciso contrattualista né un giusnaturalista. L'illuminismo politico gli giunge attraverso la via storica — rivoluzione francese — ma molto di piú nella traduzione in termini di moralità pura operata da Kant, e si concreta, a Berna, nella convinzione della sovranità della ragione e della sua *autonomia*, e nell'antiautoritarismo. Motivi essenzialmente illuministici, si dirà. Fino ad un certo punto, ri-

spondiamo, perché essi si applicano di preferenza al campo religioso e del costume, e proprio lí trovano componenti diverse, sí che ad es. non ne risulti, come dovrebbe, il *deismo*, ma l'ideale della "religione popolare," mentre a Berna il tipo di religione non positiva è incarnato dalla religione greca: il che, con buona pace di Lukács, all'illuminismo è del tutto estraneo perché il deismo è la religione *del presente*, e nel passato gli illuministi non l'hanno trovata mai, se non in intelletti eccezionali ai quali essi l'hanno talvolta accreditata, accreditando loro nel contempo una posizione di superiorità e quasi di estraneità rispetto alla loro epoca.

Quanto alla politica, poi, noi troviamo certamente nel giovane Hegel un ideale di libertà, di abolizione della schiavitú che però riguarda molto piú l'*indipendenza politica* d'una nazione da altre, che non l'istanza della *sovranità* popolare, momento culminante e conclusivo del pensiero politico illuministico, riguardo alla quale estremamente istruttive sono invece le incertezze di Hegel nello scritto sul Württenberg. Hegel accoglie certamente — l'abbiamo detto e vi insisteremo fino alla noia — *dall'illuminismo* il concetto di *estraneazione*, ma lo applica molto piú alla storia religiosa che a quella politica, e anche qui, prevalentemente come perdita dell'indipendenza nazionale. E, del resto, l'applicazione alla storia si rivolge a quella antica e, per accenni, a quella medievale, ma non a quella moderna: Hegel non ha mai fatto, neppure a Berna, una critica dell'*antico regime*: almeno nel senso circostanziato che non possa esser rappresentato soltanto dal suo disgusto per la corruzione dell'aristocrazia bernese, espresso nell'epistolario. Nella *Positività* noi abbiamo seguito la lunga esercitazione compiuta da Hegel sull'argomento del "contratto ecclesiastico"; ma, come abbiamo detto in quella sede, si tratta d'un'ipotesi di lavoro che si risolve negativamente: l'adesione ad una Chiesa è libera, un fatto di convinzione, e non può vincolare; nello sfondo sembra profilarsi un'essenza contrattuale dello Stato, ma non si tratta d'una posizione *raggiunta e acquisita*, bensí solo d'un punto di riferimento necessario alla ricerca, alla quale occorre subito una teoria dello Stato che offra garanzie di solidità, che Hegel usa provvisoriamente, ma per la quale egli non rinunzia affatto all'ideale dello Stato popolare, preludio dell'organicismo francofortese: Stato popolare che non ha nulla a che fare con la *sovranità* popolare, perché resta impregiudicata la forma del governo, purché sia salva la coincidenza di Sta-

to e nazione (e del resto, come ha notato piú volte Rosenzweig, il motivo dello Stato, a Berna, non entra quasi affatto nella concreta problematica hegeliana).

Il subentrare dell'organicismo deriva da motivi molto complessi, e in definitiva da due fonti diverse, anzi opposte: da un lato dalle condizioni politiche della Germania durante le prime coalizioni antinapoleoniche, che mettono allo scoperto i difetti di dispersione organizzativa, di frammentizzazione dell'autorità, di conflitti fra poteri e corpi istituzionali, di esautorazione del potere centrale, di particolarismo, difesa di privilegi non piú sostenibili ecc., mentre l'arretratezza economica della Germania, la condizione preborghese, artigianale, manifatturiera e mercantile, ma non certo pienamente industriale della sua economia, non manca di far da struttura ai movimenti politici e culturali. Lukács vi ha insistito molto, e talvolta noi abbiamo ironizzato sulla sua "arretrata Germania," ma solo perché questa considerazione appariva come un *deus ex machina* buono a risolvere questioni determinate molto eterogenee: insomma, piú per il modo in cui Lukács la usa che non per il merito della questione. Che l'arretratezza tedesca abbia determinato il pensiero politico romantico-organicistico tedesco, ed anche l'idealismo metafisico, è cosa che non può esser negata a meno di voler rifiutare integralmente il materialismo storico. Solo, il cammino dalla struttura alla sovrastruttura è lungo e non certo lineare, come hanno insegnato con molta insistenza Marx ed Engels, e gli stadi intermedi acquistano volta a volta una diversa importanza anche a seconda dell'oggetto che si considera, per esempio quando si tratta dell'attività e dello sviluppo d'un intellettuale, sul quale agiscono molto piú direttamente i fattori sovrastrutturali che non quelli strutturali, per quanto i primi siano già stati condizionati — ma del tutto indipendentemente dalla coscienza di lui — dai secondi.

L'organicismo francofortese di Hegel è quindi anche condizionato dallo sviluppo del suo pensiero filosofico, cioè dall'istanza della totalità che, piú che un'influenza personale di Schelling, è un'influenza dello stesso processo della filosofia classica tedesca da Kant in poi.

Abbiamo talvolta accennato alla linea "da Kant a Hegel" sostenuta dagli idealisti e dai neohegeliani. In sede di ermeneutica kantiana l'abbiamo rifiutata, perché essa tende a ridurre Kant al-

l'idealismo, a togliere alla filosofia kantiana il suo valore critico, antimetafisico, condizionalista, e funzionalista, per ridurla alla scoperta dell'appercezione trascendentale e ad un'introduzione al soggettivismo assoluto: il che, d'altra parte, non compresero neppure i neokantiani, il cui errore non fu quello di voler difendere Kant contro Hegel, ma di difenderlo male, anzi come peggio non si poteva (cioè di riprenderne i motivi deteriori, il fenomenismo, l'agnosticismo, l'individualismo astratto ecc.). Ma è anche certo che obiettivamente, nella storia della filosofia, un cammino da Kant a Hegel c'è stato, per quanto esso fosse determinato da una certa interpretazione di Kant, e piú ancora dal tentativo di risolvere quelle che parevano, e in parte erano, le aporie conclusive del criticismo, e insomma molto piú in funzione polemica che non di continuazione. Kant, come Aristotele, aveva professato un franco ed onesto dualismo funzionale: per lui la spontaneità intellettiva e la recettività sensibile sono due elementi del tutto eterogenei: in rapporto di complementarità, come forma e materia della conoscenza, ma eterogenei; e altrettanto, di conseguenza, la soggettività e l'oggettività. D'altra parte, nella filosofia pratica, Kant non ha realizzato la sintesi operata a proposito della conoscenza nell'*Analitica trascendentale* né è rimasto fedele alla critica antimetafisica della *Dialettica trascendentale*. Spinto dall'esigenza squisitamente illuministica di affermare la sovranità della legislazione della ragione sugli impulsi del sentimento e della volontà irrazionale (che d'altra parte son quelli su cui s'impiantano anche la superstizione, la fede nell'autorità e il fanatismo), ha finito con l'assolutizzare la forma etica e col disconoscere le ragioni di contenuto della moralità. Nella terza critica, poi, il tentativo di sintesi del dualismo che Kant opera per ragioni sistematiche introduce un terzo elemento non considerato, il "sentimento," che resta, sí, puramente riflettente e non legislatore su oggetti, ma contemporaneamente finisce col rinviare a una ragione teleologica alla quale sembra dispiacere a Kant di non poter concedere piú che una funzione, ancora una volta, riflessa ed oggettivamente non legislatrice: il che certamente sollecita il tentativo di rimuovere gli ostacoli sistematici ad una sua effettualità piú concreta.

Eredi del problema kantiano, Fichte e Schiller tentano entrambi di ricostituire l'unità che essi vedevano non solo non raggiunta, ma addirittura compromessa dalle conclusioni del loro maestro;

l'uno in sede teoretica (deduzione trascendentale) poi trapassando nella pratica, anzi soprattutto riguardo al problema del trapasso dalla teoresi alla prassi (soggettivismo etico assoluto); l'altro in sede etica ed estetico-teleologica (ragione ed inclinazione, ingenuità naturale, e soggettività sentimentale che la "rimpiange"). Due elementi di passaggio della filosofia kantiana, l'uno, in sede gnoseologica, e cioè la "immaginazione produttiva," e l'altro in sede estetica, il "genio," servono a Fichte e a Schiller per giustificare esigenze che in realtà derivavano non solo dalla loro esperienza kantiana, ma da tutto un nascente movimento culturale che essi certamente non crearono, ma che contribuirono potentemente a determinare, e cioè il protoromanticismo stesso, nato intorno ai motivi del soggettivismo estetico, dell'organicismo, dell'originarismo storico, del panteismo religioso, del neoclassicismo culturale, ed anche del nuovo dinamicismo scientifico originato dalla crisi del meccanicismo e del newtonismo.

Il lettore avrà quindi compreso che quando parliamo di istanza della totalità non alludiamo a un'idea nata nella testa del giovane Schelling e da lui trasmessa all'amico Hegel, ma ad un risultato di tutti questi elementi in movimento, e di altri ancora, a precisare i quali bisognerebbe scrivere almeno un volume e molto grosso. L'istanza della totalità giunge, quindi, a Hegel per molte vie, ma è Schelling che gliela impone in termini abbastanza chiari e sistematici, ed anche alquanto rinnovati rispetto a Fichte, perché quantunque Schelling sia fichtiano, pure è libero dai presupposti contrattualistici, giusnaturalistici, ancora illuministici, che rallentano il soggettivismo e la metafisica unitaria di Fichte: quindi, anche il soggettivismo assoluto, in Schelling, nasce diverso e già potenzialmente orientato alla filosofia dell'identità.

Ma, come abbiamo detto, Hegel non vuol *subire* influssi altrui: egli cerca solo di esser messo al corrente del movimento filosofico del tempo, soprattutto perché come tutti quelli che incominciano a occuparsi di problemi determinati, religiosi, politici, estetici, culturali o storici, senza una preliminare preparazione teoretica, è convinto che la filosofia generale possa offrirgli gli strumenti metodologici e criteriologici necessari.

L'esperienza filosofica dello Hegel bernese, attestato solo dall'epistolario, è però decisiva, e lo storico non deve lasciarsi distrarre dal fatto che gli altri documenti del tempo la riflettano in ma-

niera indubbiamente inadeguata. Il frutto di quest'esperienza, lo sappiamo, si trova negli abbozzi per lo *Spirito del cristianesimo*, che dal punto di vista filosofico sono piú importanti dell'opera maggiore alla quale devono servire da preparazione, perché questa ritorna a quella tematica storico-religiosa che incomincia ad apparire sempre piú marginale nell'economia del vero sviluppo di Hegel: è un fatto che anche nello *Spirito del cristianesimo* le elaborazioni e risoluzioni metafisiche prevalgono in massima misura sulle considerazioni storiche, e ad un certo punto il lettore è perfino portato a chiedersi se la figura di Gesú non sia soltanto un pretesto per costruire, ad es., una metafisica del destino che potrebbe esser applicata a qualsiasi altro tema individuale o a nessuno.

Il senso della nuova metafisica che il giovane Hegel costruisce a Francoforte è stato da noi messo, speriamo, in sufficiente rilievo attraverso l'esame dei testi. Esso consiste nella delineazione d'una dialettica di universalità e particolarità (manca ancora la *Einzelheit* come sintesi, naturalmente), di totalità e determinazione, che utilizzi e assorba, in funzione di quell'articolazione della totalità che la metafisica del primo Schelling (ma anche del secondo e del terzo) non riesce a giustificare, la categoria dell'estraneazione. Il senso piú profondo del passaggio dal periodo di Berna a quello di Francoforte è per noi questo: a Berna la dialettica di estraneazione-riappropriazione è ancora legata alle sue origini illuministiche, mentre a Francoforte essa è riassunta come articolazione della totalità. Benché nel linguaggio hegeliano sian poi divenuti sinonimi, i termini di *Entäusserung* ed *Entfremdung* (e inoltre *Veräusserung*, il primo usato da Hegel, che ritorna nella *Filosofia del diritto* nel preciso senso di alienazione della proprietà) non significano precisamente la stessa cosa, e la differenza è ancora piú sensibile nei corrispondenti neolatini di *alienazione*[237] ed *estraneazione*, e ciò perché proprio nella forma neolatina fu il termine di *alienazione* ad esser originariamente usato dai contrattualisti. Etimologicamente *Entäusserung* dovrebbe corrispondere al nostro *estraneazione*, ed *Entfremdung* ad *alienazione*, ma dal punto di vista del significato è vero piuttosto il contrario, ed è *Entäusserung* (e ancor piú *Veräusserung*) ad assumere il significato contrattuale di *alienazione*, mentre *Entfremdung* è molto piú vicino al nostro *estraneazione*. Comunque, *alienazione* (ed *Entäusserung*) significa *cessione* d'una parte della sfera del proprio (anzitutto *vendi-*

ta: in latino c'è poi anche il significato di *alienare sibi animum alicuius*, o renderselo *estraneo* e poi di *alienari mente*, impazzire, ecc.) e in linguaggio contrattualistico (il contratto sociale parte proprio dalla suggestione economica della conclusione di un affare) è la cessione, da parte dell'individuo, d'una parte dell'ambito dei suoi diritti (non dei diritti in sé, che sono inalienabili, ma della sfera in cui essi valgono) ad un ente diverso, in un primo momento il *sovrano* proprio nel senso di *monarca*, di principe. Fino a questo punto l'alienazione non è contraddittoria, non è una *estraneazione*, l'uomo non crede d'esser "uscito fuori di sé," di aver ceduto *sé stesso* ad alcuno, ma solo d'aver dato qualcosa per riceverne qualcos'altro in cambio, fosse pure, come in Hobbes che è un contrattualista, ma non un giusnaturalista, soltanto la conservazione dell'esistenza. Siamo nell'ambito dell'ideologia d'una classe borghese agli inizi del suo sviluppo, che ha bisogno che il suo operare sia assicurato da rapporti di diritto oggettivo, ma non pensa ancora alla *rivoluzione*, cioè alla *soppressione* della sovranità personale del monarca; la *sovranità popolare* non è ancora affermata decisamente se non, nel migliore dei casi, come fonte prima di un diritto che di fatto non è esercitabile direttamente dal popolo come sovrano in atto, per mezzo di magistrati eletti dal suo seno, revocabili ecc.; e lungamente dibattuta fu poi la questione della revocabilità della delega al sovrano.

Il vero pensatore *rivoluzionario* (borghese) è Rousseau, il quale modifica il concetto giusnaturalistico originale di "contratto sociale." Ogni società nasce, per Rousseau, da contratto, ma non ogni società è un contratto *equo*. Quella esistente è, al contrario, un contratto iniquo, il peggiore affare che l'individuo, soggetto di diritti naturali, possa concludere. Egli dà tutto senza ricevere *nulla*. E ciò perché *dà a chi non deve dare*: un'*autorità* che per mezzo del contratto si costituisca non può garantire l'equità del contratto. L'individuo deve cedere, o alienare, l'ambito della sua libertà solo a quell'ente che possa restituirgli in cambio, e pienamente garantita, tutta la sua libertà; e quest'ente è solo la *totalità dei contraenti*, il *corpo sociale*, unico *sovrano*, che ha una sua *volontà generale* che è la volontà di ciascuno organicamente connessa con quella di tutti gli altri, e di nessuno che sia in collisione con gli altri. La questione della determinazione delle *decisioni* della volontà generale, il suo ridursi di nuovo a "volontà di tutti," come som-

ma-media delle volontà particolari, per mezzo del principio di maggioranza qui non c'interessa. Ciò che c'interessa è che Rousseau ha distinto alienazione da estraneazione, ha dimostrato che nella società preborghese l'alienazione è estraneazione, asservimento, e ha proposto l'istanza di sostituire l'alienazione-estraneazione con una alienazione-riappropriazione: "Sí che ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a sé stesso e resti libero come prima." In pratica, è questa l'ideologia della borghesia *rivoluzionaria*, che rovescia l'antico regime, sostituisce alla monarchia la *repubblica* e fonda la democrazia moderna.

Da Rousseau questi concetti passano a Kant, il quale ne opera una traduzione *etica*, già abbastanza depauperata del suo mordente determinatamente, ossia *politicamente*, rivoluzionario, ma, cosí almeno gli sembra, arricchita di una universalità incontrovertibile. Siamo al primo atto di quella rivoluzione che Marx disse caratteristica dei tedeschi: la rivoluzione "semplicemente pensata" (e riferirsi a questo punto all'arretratezza della Germania non è certo fuor di luogo). L'individuo diviene sovrano, ma non piú, o almeno non principalmente, sovrano politico, bensí sovrano morale: sovrano, soprattutto, di sé stesso. L'estraneazione diviene allora, in linguaggio kantiano, eteronomia, e la riappropriazione autonomia etica. Dal campo morale questi concetti si applicano piú immediatamente al campo religioso, e il concetto deistico di religione naturale (la religione propria della natura umana razionale e soggetto di diritti) ne viene rafforzato, in contrapposizione alla religione positiva, *eteronoma*, che è la religione dell'estraneazione.

A parte il deismo, che a Hegel sembra troppo astratto e contrario alla fantasia e al sentimento (motivi herder-schilleriani), il concetto di estraneazione-eteronomia etica e religiosa viene accolto da Hegel a Berna. Quanto al campo politico non si può dire precisamente lo stesso, perché Hegel, come i protoromantici, (e salvo che nella *Positività*, ma in funzione di ipotesi di lavoro, non di convinzione precisa) non concepisce lo Stato contrattualisticamente, ma, per quanto ancora in maniera vaga, organicisticamente: anzi, come abbiamo ripetuto, parla pochissimo di Stato e quasi sempre di popolo. Quindi, l'estraneazione non è tanto una *condizione politica* dell'individuo quanto una condizione politica dell'*intero* (non del "popolo" in senso di classe, intendiamoci), e si

risolve nella sua *mancanza* d'*indipendenza*, nel suo assoggettamento allo *straniero*; oppure, in quella corruzione civile che prelude, appunto alla perdita dell'indipendenza nazionale. Non diremo che l'istanza rivoluzionaria roussoiana sia del tutto estranea alla mente di Hegel; ma che egli l'abbia compresa molto parzialmente è provato dal fatto che egli ora trasferisce in una condizione immediata, nell'antichità ellenica, la condizione di libertà, di mancanza di estraneazione, e nel campo politico sembra pensare piú alla soluzione d'un ritorno utopistico alla condizione d'innocenza politica, di libertà immediata della polis (considerata secondo gli ottimistici criteri storiografici del neoclassicismo), che non ad una vera e propria *riappropriazione* mediata dalla determinata e specifica soppressione delle determinate e specifiche istituzioni *moderne*, dalla sostituzione della sovranità popolare alla sovranità autoritaria. Egli parla talvolta contro la tirannide in genere (sempre a Berna, e una volta a Francoforte, in una frase ora isolata dello scritto sul Württenberg), ma di sovranità popolare, di democrazia *moderna* non parla mai.

Comunque, è vero che negli scritti bernesi estraneazione significa *asservimento*, e riappropriazione riconquista della libertà. Molto generalmente, questi sono concetti rivoluzionari. Non c'è da meravigliarsi del fatto che i piú recenti studiosi di Hegel, trovata negli scritti bernesi l'estraneazione come concetto rivoluzionario, abbiano creduto di trovarvi la dialettica stessa di Hegel, quella del sistema, ed abbiano attribuito a quest'ultima quel carattere "progressivo" che del resto, in quanto "principio di movimento," le era accreditato fin dai discepoli della prima Sinistra.

Noi abbiamo cercato di dimostrare che invece le cose stanno diversamente, perché la *dialettica hegeliana* non è la dialettica di Berna (che poi può esser detta dialettica solo in un senso molto generico), e l'estraneazione-asservimento è un concetto non creato da Hegel, ma da Rousseau; e che a Francoforte Hegel ha invece attribuito questa categoria non piú all'uomo, in funzione di constatazione storica, ma all'intero, in funzione di articolazione sistematica. Naturalmente, questo passaggio non è senza sfumature, e non sarà difficile trovare a Francoforte qualche espressione che, staccata dal contesto e dal quadro degli altri scritti, possa richiamare ancora una estraneazione storica e non metaforica. Ma, a parte il fatto che le citazioni testuali che utilizzano ostinatamen-

te passi staccati dai contesti non meritano di esser né discusse né considerate, i ritorni momentanei a posizioni abbandonate sono sempre possibili, e per es. a Francoforte possono ancora riscontrarsi espressioni autonomistiche in senso kantiano, o addirittura, talvolta, contrattualistiche, pur accanto alle critiche a Kant ed accanto all'organicismo statuale; che però restano le cose piú importanti perché ad esse l'autore dedica la sua attuale fatica costruttiva, e quindi non possono venir annullate dalle sporadiche espressioni che, letteralmente, potrebbero avere un senso diverso. E quanto alle espressioni letterali basterà pensare a quanto autonomismo etico kantiano ci sia ancora nelle pagine dello *Spirito del cristianesimo* dedicate alla *colpa come destino*, che invece culminano poi nella prima critica articolata dell'etica di Kant.

Dagli abbozzi per lo *Spirito del cristianesimo* fino a *Freiheit und Schicksal*, e poi, in seguito, fino all'ultima pagina scritta da Hegel (che è poi quella del "silenzio della conoscenza soltanto pensante"), l'estraneazione non è piú l'asservimento dell'uomo a una potenza estranea, ma l'uscir fuori di sé, *l'autoestraneazione* dell'intero, sia esso chiamato assoluto o idea o spirito: è la sua articolazione, che deve garantirne l'organicità.

Anche lo Stato è un intero. Per ora, Hegel dice solo che esso deve conferire alle parti (che sono però parti *sue*) il loro diritto. A Jena, nell'*Articolo sul diritto naturale* egli dirà finalmente che l'assoluto *riconosce* nelle "forze sotterranee" della particolarità economico-giuridica "la *propria* inorganica natura." La frase è già molto simile a quella della *Filosofia del diritto* in cui è detto che lo Stato "si scinde nelle sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come *sua finità* [...] e assegna a queste sfere la *materia* di questa finita realtà, gli individui in quanto moltitudine" (§ 262). Questa è la dialettica hegeliana, non quella della *Positività della religione cristiana*. Che Feuerbach e Marx, pur senza conoscere gli scritti giovanili di Hegel, abbiano intuito questo gruppo di problemi, e come abbiano tentato di risolverli, è cosa che esamineremo in sede propria. Ora, dobbiamo passare invece a considerare il secondo grande periodo dello sviluppo di Hegel, quel periodo jenense che vede la nascita del sistema e si conclude con la prima opera maggiore hegeliana, la *Fenomenologia dello spirito*.

Libro secondo

Etica, diritto e politica negli scritti jenensi e nella "Fenomenologia"

Capitolo primo

Gli scritti minori jenensi di etica, diritto e politica

(1801-1806)

1. *Caratteri del periodo: scritti di logica e metafisica*

Nella storia dello sviluppo speculativo di Hegel gli anni di Jena rappresentano certamente il momento piú decisivo. Tutte le esperienze che negli scritti giovanili hanno trovato dapprima una libera ed immediata espressione, ed alle quali poi, molto faticosamente, il giovane filosofo ha cercato di dare un principio unificatore, vengono portate nella forma del sistema. Un primo tentativo in tal senso era già stato operato, come sappiamo, alla fine del periodo francofortese: ma, nonostante la loro importanza, i frammenti che possediamo non ci illuminano affatto sul carattere e sul senso *sistematico* di questo lavoro di Hegel. D'altra parte, il progresso degli scritti jenensi di logica e metafisica, dalla *Differenz,* attraverso *Glauben und Wissen*, fino alla *Logica di Jena* c'inducono a pensare che molto difficilmente il "sistema" del 1800 ci avrebbe presentato, qualora ci fosse rimasto, anche soltanto un primo nucleo, ma essenziale, di quel sistema abbastanza compiuto che risulta dal *corpus* degli scritti di Jena.

Tuttavia, sull'importanza dell'organizzazione sistematica della filosofia hegeliana non si insisterà mai abbastanza, perché è questo il punto, insieme, piú caratteristico e piú difficile a giudicarsi: tutti i pregi e tutti i difetti dello hegelismo risiedono, paradossalmente insieme, in questo punto: da un lato, il grande merito onde per la prima volta nella storia del pensiero la filosofia crede necessario impegnarsi nel chiarimento di *tutti* gli aspetti del sapere e della vita, sí da ritenersi astratta, inefficiente e falsa di qua dalla realizzazione di questo impegno; dall'altro, il contrapposto onde il rigoroso riferimento di questi elementi di contenuto a quel centro di gravità e di propulsione insieme, che ne condiziona appunto la connessione organica, finisce col toglier loro qualsiasi senso auto-

nomo e, in definitiva, qualsiasi concretezza. Dal che deriva che proprio il giudizio critico sul senso speculativo e storico della filosofia hegeliana sembra destinato a dover sempre oscillare fra i punti estremi dell'accettazione incondizionata e del rifiuto parimenti integrale. Non c'è da meravigliarsi che agli intelletti pensanti, sollecitati urgentemente da mille ragioni ad un giudizio definitivo, dai discepoli della scuola fino agli studiosi della prima metà del nostro secolo, sia venuto in mente di cavarsi d'impaccio col distinguere "ciò che era vivo" da "ciò che era morto" della filosofia di Hegel: soluzione, però, che comunque si determini, rivela ben presto il difetto piú grave: di aver perduto la connessione di principio e sistema, onde la filosofia cosí giudicata, alla fine, è tutto fuorché la filosofia di Hegel, perché né le parti "morte" e tanto meno quelle "vive" sono parti sue: e soprattutto perché appunto, in tal modo esse sono "parti," non piú "membri" di un "vivo" organismo. Hegel pretende, invece, d'esser considerato tutto vivo, di essere accettato integralmente; altrimenti sembra preferire d'esser considerato "morto" definitivamente: se ci riuscite, sembra aggiungere, rivolto ai suoi critici affaccendati.

Per queste ragioni, gli studiosi odierni hanno assunto un atteggiamento piú scaltrito: quello di evitare i giudizi definitivi, di non professarsi né hegeliani né antihegeliani, ma soltanto non hegeliani, studiosi delle origini e delle formazione del pensiero di Hegel. Soluzione comoda, ma alquanto illusoria, perché la forza di sollecitazione dei contenuti della filosofia di Hegel è tale che, inevitabilmente, ci si ritrova al bivio della necessità di decidersi ad accettare o rifiutare "lo spirito dello hegelismo e il suo destino"; mentre quel distaccato atteggiamento filosofico finisce coll'apparire, piuttosto, qualcosa di non troppo simpatico, perché singolarmente rassomigliante all'elusione ed all'ipocrisia. Ma forse stiamo procedendo troppo in fretta verso le conclusioni ultime. Ciò che abbiamo detto speriamo che valga, per ora, a mostrare l'importanza del periodo che dobbiamo studiare, che è quello della nascita del sistema, e che, fra l'altro, forma specialmente oggetto dell'interesse degli studiosi piú recenti. Il che significa poi, fra l'altro, che circa il periodo jenense non esiste una "storia delle interpretazioni" della quale si debba parlare in sede introduttiva, perché i pochissimi studiosi che se ne sono occupati, Haym, Rosenzweig, Vermeil, Haering, Solari (primo da noi), De' Negri, Hyppolite, Kojève,

ancora Lukács, oggi N. Merker — e, specificamente, non sapremmo nominarne altri — compariranno anche troppo di frequente nelle nostre citazioni.

Il carattere sistematico degli scritti jenensi c'impone ora un diverso orientamento di metodo: esso cioè ci rende possibile quella delimitazione del nostro oggetto e dei testi che lo interessano, che non era possibile riguardo agli scritti giovanili, nei quali si parla sempre di tutto in tutti, e che quindi abbiamo dovuto studiare integralmente. Per Jena, invece, gli scritti di etica, diritto e politica sono ben distinti dagli scritti di logica, metafisica, filosofia della natura e filosofia di quello che sarà detto, nel sistema definitivo, lo "spirito soggettivo" (antropologia e psicologia, nel senso di una filosofia della coscienza individuale). È proprio perché non ne faremo oggetto del nostro studio non vogliamo sottrarci al dovere di dire, almeno, quali sono e che cosa trattano.

Si tratta anzitutto di uno scritto autonomo, edito a parte (*Differenz*); di quattro articoli sul *Giornale critico* (sono cinque, ma il quinto ed ultimo, l'*Articolo sul diritto naturale*, dovremo considerarlo specificamente); e, infine, dei corsi di lezioni sulla logica e metafisica, e di quella parte dei due corsi della *Realphilosophie* che, trattando di filosofia della natura e della coscienza individuale, esulano dal nostro compito. Esulano relativamente, certo, e meglio sarebbe stato se avessimo avuto il tempo e lo spazio di occuparcene: ma il lettore vede già da sé la mole di quest'opera, e non è necessario che aggiungiamo altre giustificazioni.

Lo scritto sulla *Differenza fra i sistemi filosofici di Fichte e di Schelling*, apparso a Jena nel 1801[1] dopo una *Vorerinnerung* sull'attuale condizione della filosofia, il suo rapporto coi tempi, la possibilità che essa venga trattata storicamente, e l'osservazione che la peculiarità d'una filosofia sta nella "interessante individualità in cui la ragione, dal materiale d'un'epoca particolare ha organizzato a sé una forma, e qui trova la carne della sua carne, lo spirito del suo spirito"; e dopo aver determinato il "bisogno della filosofia" come quello dell'unificazione delle opposizioni che si sono prodotte da sé nello sviluppo del pensiero, onde la ragione può "aggredire l'intelletto sul suo terreno, per negare, per mezzo della riflessione stessa, la duplicazione e con essa la sua assolutezza," passa a considerare la struttura del procedimento della "riflessione," il rapporto della speculazione con l'intelletto umano, per giungere

alla formula d'un "assoluto principio" del filosofare, che è dato dal rapporto fra il principio d'identità, A = A e quello di contraddizione, A = — A ovvero A = B. Tale principio è colto dall'"intuizione trascendentale" che unifica l'identità assoluta e l'identità relativa, la riflessione e l'intuizione, ed è l'organo di quel sapere trascendentale che non pone solo il concetto o l'essere, il soggettivo e l'oggettivo, e non resta nell'opposizione fra essi, ma la concilia.

In sostanza, questa prima parte della *Differenz* si può dire che compia in sede teorica un tentativo simile a quello che l'organico intero statuale deve compiere riguardo alle forze della particolarità, economia e diritto, di concedere loro una sfera appropriata, di ridurle nei propri quadri: cosí anche la ragione non deve opporsi all'intelletto, o espungerne da sé l'attività, ma appropriarsela e ridurla entro la propria onnicomprensività: onde la formula "identità dell'identità e della non-identità" esprime coerentemente l'attività unificatrice della ragione. La seconda parte dello scritto espone e discute il sistema di Fichte, culmine della filosofia della riflessione; la terza vi contrappone il sistema schellingiano della "identità" che, in un certo senso, ne costituisce la "verità" ed il superamento.

Gli articoli di Hegel sul *Kritisches Journal der Philosophie,* diretto da lui e da Schelling, sono di diversa importanza. Sorvoleremo sui primi due, *Sull'essenza della critica filosofica* e *Come il comune intelletto umano concepisce la filosofia* (contro W. T. Krug)[2] per dire brevemente il contenuto dei piú importanti, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* e *Credere e sapere.*[3]

L'articolo dal titolo *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* è una recensione dell'opera di G. E. Schulze, *Critica della filosofia teoretica.* Alla fondamentale obiezione scettica di Schulze contro la filosofia, che ad essa sia preclusa qualsiasi possibilità di portarsi sulla via sicura d'una scienza, e che, date le contraddizioni dei filosofi, si debba disperare della capacità della ragione, Hegel incomincia a controbattere che un tal modo di considerare vede solo le differenze fra i sistemi filosofici, cioè il loro lato deteriore, ma non ciò onde essi concorrono ad una superiore "verità speculativa" per mezzo di quell'accordo sui principi che sta al fondo di quelle differenze stesse. C'è, del resto, una grande differenza fra lo scetticismo antico, che è un primo gradino della filosofia in quan-

to, opponendo il finito all'infinito, mostra la necessità di un superamento di questa opposizione, e quello moderno, che vuol fermarsi al finito e in tal modo si preclude la strada alla filosofia. Di qui, interessanti analisi su momenti e testi determinati nella storia della filosofia come il *Parmenide* e il *Sofista* platonici: in conclusione — dice Hegel — la ragione deve trasgredire al principio di non contraddizione, perché deve sempre tendere ad assimilarsi, oltre a ciò che afferma, anche l'affermazione opposta, proprio per uscire dalla finitezza dell'affermazione determinata, perché, in definitiva, "il razionale non ha contrario." Segue l'esame della questione della differenza fra la scuola scettica e la scuola accademica, questione proposta da Sesto Empirico e ripresa da Schulze, risolta da Hegel nel senso che proprio la proposizione accademica secondo cui anche l'affermazione "niente è vero" deve esser sottoposta a dubbio, dimostra il piú alto punto raggiunto dallo scetticismo, che sollecita immediatamente il suo immanente superamento da parte della ragione. Lo scritto si conclude con un esame dei tropi scettici, che si rivelano, secondo Hegel, impotenti contro la ragione speculativa, ma altamente meritevoli contro il dogmatismo.

Ancora piú impegnativo e certamente piú celebre l'articolo intitolato *Credere e sapere* che presenta un'importante silloge dei motivi critici di Hegel nei confronti di Kant, Jacobi e Fichte, la maggior parte dei quali non saranno piú smentiti dal filosofo neppure nelle opere maggiori. Cosí nei riguardi di Kant. Suo merito è quello d'essere stato l'iniziatore dell'idealismo, per aver riconosciuto l'insufficienza di intuizione (che, da sola, è cieca) e concetto (che, da solo, è vuoto) presi separatamente, e la necessità di una sintesi a priori, e, soprattutto, per aver scoperto l'unità trascendentale dell'appercezione, che dev'essere intesa come la "vera, assoluta ed originaria identità degli opposti." In questi riconoscimenti consiste, in fondo, l'origine dell'interpretazione idealistica di Kant e della "linea da Kant a Hegel" che tanta importanza avrà nella storia dello hegelismo. Ma d'altra parte, aggiunge Hegel, Kant resta fermo al soggettivismo ed al punto di vista della riflessione: nel suo pensiero "l'identità formale" resta accanto all'"infinita non-identità," l'unità sintetica dell'io e "l'infinità della sensazione" e della cosa in sé restano giustapposte e non si compongono in una superiore "identità." In questo modo anche l'oggettività e necessità delle categorie nell'esperienza diviene qualcosa di accidentale e

soggettivo, e l'intelletto rappresenta la "finitezza assolutamente fissata ed insuperabile della ragione umana." Di qui Hegel inizia quella discussione dell'antinomica kantiana che, ripresa nella *Logica*, si concluderà nel rimproverare a Kant di non aver compreso che la ragione è "tanto potente" da "sopportare" la contraddizione e trovarne la immanente risoluzione. La parte su Kant si conclude con una considerazione del giudizio riflettente e con un accenno alla filosofia kantiana della religione.

La seconda parte di *Glauben und Wissen* tratta di Jacobi. L'importanza data a questo filosofo si spiega in quanto Hegel individua in lui una delle tipiche "posizioni del pensiero" (vedi i *Preliminari* dell'*Enciclopedia*), quella del *sapere immediato* ("non-sapere" dirà poi il *leader* della Destra hegeliana, Göschel[4] suscitando l'incondizionata approvazione del maestro). Jacobi peggiora l'unilateralità del soggettivismo kantiano, perché porta questo all'estremo del sentimento e della certezza immediata, e cosí ritorna all'empirismo volgare. Mentre non meno severo potrà essere il conclusivo giudizio di Hegel sulle applicazioni compiute da Jacobi della sua concezione del "sapere immediato" alla fede. La contrapposizione di fede e ragione che porta all'inconciliabilità di religione e filosofia sarà d'ora in poi rigettata da Hegel nei termini piú violenti, che si rivolgeranno soprattutto contro Schleiermacher, al quale ora Hegel accenna soltanto, e ad essa Hegel opporrà la sua veduta dell'identità di contenuto delle due sfere, che insieme ne fonda la complementarità.

Nei riguardi di Fichte, Hegel può invece rifarsi alle pagine della *Differenz* che già gli ha dedicate e nelle quali, dopo aver riconosciuto che egli si è elevato al punto di vista della pura autocoscienza, della libertà e dell'assoluto, e pertanto dall'unità del pensiero a una identità di soggetto e oggetto, gli obietta che proprio questa unificazione soggettiva resta ancora contro la non-unificazione, in quanto è avvenuta solo nella coscienza, non già nel mondo oggettivo, che rimane ancora contrapposto al soggetto. Come sappiamo è questione del punto di partenza: solo partendo dall'intero tutte le contrapposizioni potranno esser considerate come sue articolazioni, onde la loro differenza sarà insieme pur sempre una non-differenza, un'organica unità, "legame" o "identità" secondo le diverse formulazioni di questo concetto.

In *Glauben und Wissen* la critica antifichtiana riprende questi

motivi, riesprimendoli in un linguaggio piú conforme alla filosofia schellingiana dell'identità. L'unificazione vien detta, naturalmente, "identità," e "indifferenza": il non differente resta quindi "identità formale" e il "differente" un contenuto mancato, inaccessibile alla forma: il che comporta che la realtà resti fuori dal pensiero e come un *pretesto* per il libero autosvolgimento di questo, e non manca poi di implicare che il contenuto empirico venga spesso "interpolato" nel libero e puro svolgimento dell'io[5]: critica che, come vedremo, Hegel rivolgerà anche all'etica kantiana, ma che Trendelenburg e Marx non mancheranno di rivolgere allo stesso Hegel della *Logica* e della *Filosofia del diritto*.

Questi primi scritti di logica del periodo jenense ci presentano dunque i seguenti caratteri. 1) Una elaborazione di quella dialettica di unità e diversità che era già stata formulata nel *Systemfragment* francofortese. La dialettica di estraneazione-riappropriazione, già a Francoforte sostanzialmente unificata con quella di unità-differenze, sembra qui arretrare in secondo piano, messa in ombra dalle formulazioni schellingiane che Hegel usa, e che in fondo sono, con essa, teoreticamente ben poco compatibili. 2) I primi scritti di Jena ci mostrano una matura e quasi definitiva — nell'economia dello sviluppo di Hegel — penetrazione critica della filosofia teoretica kant-fichtiana: al riguardo, da questo momento, Hegel non avrà piú incertezze né cercherà piú di eludere i problemi teoretici di fondo. 3) Proprio questa padronanza della critica teoretica avvicina Hegel al sistema. La *Differenz* e specialmente *Glauben und Wissen* non si limitano ai problemi teoretici, ma incominciano ad affrontare il problema del trapasso dalla teoresi alla prassi, e diciamo incominciano, riferendoci al nuovo clima delle idee hegeliane, perché quanto ad esigenze, questa è stata, in verità, una delle prime che Hegel abbia manifestato fin da Tubinga, mancandogli però, allora, i mezzi per soddisfarla compiutamente. Abbiamo accennato alla messa in ombra della dialettica dell'estraneazione. Ebbene, proprio da questo momento noi assistiamo quasi ad una lotta interna che si svolge nella mente di Hegel fra le due formulazioni della dialettica, e cioè, in fondo, fra l'embrionale hegelismo di Francoforte e lo schellingianismo che vi si è sovrapposto. Infatti, mentre negli scritti di etica e diritto la dialettica di estraneazione-riappropriazione (di cui è l'intero ad essere soggetto, intendiamoci: ritorni alla posizione bernese non ce ne

saranno piú) manca ancora nel *System der Sittlichkeit* e viene ripresa solo in un luogo, ma capitale, dell'*Articolo sul diritto naturale*, negli scritti di logica essa riaffiora nella *Logica di Jena*, della quale dobbiamo ora dire qualcosa, sia pure di certamente inadeguato alla sua importanza nello sviluppo del pensiero di Hegel.

Se la *Logica di Jena* non esprime già tutta la sostanza della *Grande Logica*, pure non manca di anticiparne molti motivi essenziali. Essa si articola anzitutto nei momenti della qualità (realtà, negazione e limite) e della quantità (unità negativa, unità positiva e totalità) per giungere attraverso il momento del quanto al rapporto di finito-infinito.

Ora è proprio nella dialettica del "quanto" che, come è stato notato,[6] si possono cogliere motivi antischellingiani, per esempio, contro la riduzione della differenza delle "potenze" ad una determinazione soltanto quantitativa: comunque, l'antischellingianesimo, che riaffiora in generale proprio nelle considerazioni piú specifiche del rapporto fra unità e differenze, non può non provocare un ritorno di Hegel al motivo dialettico piú originale, quello dell'*estraneazione*. Esso si presenta prima piú vagamente nel concetto di *limite*, nel quale "è posta la nullità della realtà e della negazione, e insieme, il loro essere fuori di quella" e poi, piú chiaramente, a proposito della vera infinità (verità dello sviluppo precedente ed "istanza realizzata dal superamento della determinatezza," cioè unità che ha assunto la contraddizione al proprio interno) nel testo seguente: "Questa è soltanto la vera natura del finito, che esso è infinito e nel suo essere si toglie (*aufhebt*). Il determinato come tale non ha altra essenza che quest'assoluta inquietudine, di non essere ciò che è; esso non è il nulla, in quanto è l'altro stesso, e quest'altro è parimenti l'opposto di sé stesso, di nuovo il primo. Perché il nulla o il vuoto è uguale al puro essere che è ugualmente questo vuoto, e pertanto entrambi hanno immediatamente in sé l'opposizione del qualcosa o del determinato, perciò non sono la vera essenza, ma membri dell'opposizione, e il nulla, ovvero l'essere, che è il vuoto, è solo il contrario di sé stesso, come determinatezza, e questa è parimenti l'opposizione a sé, ossia il nulla. L'infinito, in quanto è questa opposizione assoluta, è cosí l'unica realtà del determinato, non un aldilà, ma semplice rapporto, il puro

movimento assoluto, l'esser fuori di sé (*Aussersichsein*) nell'essere in sé (*Insichsein*)."[7]

Questo testo non ha solo l'importanza di anticipare il motivo della dialettica di essere e nulla nella *Scienza della logica* ma, per noi, soprattutto quello di reintrodurre il concetto dello *Aussersichsein* in un punto cruciale dello svolgimento. L'infinità come intero deve ora articolarsi, e lo fa diventando "un altro," deve riflettersi in sé e mostrare "l'assoluta uguaglianza" e "l'assoluta disuguaglianza con sé," il suo superare la propria duplicazione e la propria alterità, quindi *riappropriarsi*. I movimenti che seguono sono, quindi, quello del *rapporto dell'essere*, articolato come rapporto di sostanzialità, causalità e reciprocità; del *rapporto del pensiero*, articolato in concetto, giudizio e sillogismo e finalmente, come sintesi di entrambi, la *proporzione* nei suoi momenti della definizione, divisione e conoscere, nel quale ultimo la logica trapassa in "metafisica."[8]

Con quest'ultima si chiude il ciclo degli scritti logici jenensi, che costituiscono il necessario corrispettivo di quelli etico-politici, dal lato della forma e del metodo. Essi hanno condotto l'istanza dialettica d'una articolazione della totalità sul piano sistematico, riguadagnando faticosamente lo strumento della estraneazione. La "metafisica" studia i principi di identità, contraddizione, terzo escluso e ragion sufficiente, una teoria della soggettività e dell'oggettività, per passare, essa stessa, alla filosofia della natura. Troveremo poi una "filosofia dello spirito" nei due corsi della *Realphilosophie*, che noi studieremo nelle parti che riguardano la filosofia giuridico-politica, ed il secondo dei quali si conclude con una sintesi di arte, religione e "scienza." Come si vede il sistema è compiuto, non solo, ma esso si struttura, proprio come il sistema della maturità, attraverso un movimento di estraneazione: la natura è il concetto che si è fatto "altro da sé," si è estraniato, e lo spirito è una riappropriazione, un ritorno in sé dell'intero. La categoria dell'estraneazione è stata, come dicevamo, riconquistata. Ma il compito di restituirla pienamente, ad integrazione ed animazione della definitiva e non piú smentita dialettica hegeliana, spetta proprio agli scritti di etica, diritto e politica ai quali, poiché rappresentano l'oggetto determinante del nostro studio, possiamo ora passare senza altri indugi.

Lo scritto sulla *Costituzione della Germania*[9] salda gli interessi francofortesi di Hegel e quelli jenensi in materia di filosofia politica. Sappiamo dei diversi tentativi già compiuti dal giovane pensatore di abbozzarne una introduzione: e infatti nell'introduzione definitiva allo scritto noi ritroviamo tutti i motivi degli abbozzi precedenti. "La Germania non è piú uno Stato" — comincia Hegel — ed è illusione il credere che lo sia, basandosi sulla constatazione che esistono tuttora forme statuali. Da esse, in realtà, la vita è sfuggita; e in fondo l'organismo della costituzione tedesca si era formato secondo una vita complementare diversa da quella presente. Ma "ciò che non può piú esser compreso, nemmeno è piú." Di qui Hegel passa a descrivere come la Germania si sia rovinata nella guerra con la Francia, per poi chiarire lo scopo dello scritto che è quello di promuovere "la comprensione di ciò che è" e quindi una "visione piú tranquilla" e una "sopportazione moderata" di questa visione: "ché se conosciamo che una cosa è come dev'essere (*sein muss*) ossia non secondo l'arbitrio e il caso, allora conosciamo anche ch'essa dev'essere cosí (*sein soll*)." Illusione è il credere che leggi e ordinamenti della costituzione abbiano ancora valore, siano ancora un "destino." "L'edificio in cui abitava quel destino non viene piú sorretto dal destino della generazione attuale e se ne sta isolato dallo spirito del mondo, senza partecipazione né necessità per gli interessi e l'attività della generazione." È dovuto alla tendenza alla libertà ed all'ostinazione del carattere, il fatto che i tedeschi non si siano risolti a cedere le loro particolarità allo Stato. Nella vecchia libertà tedesca ognuno "apparteneva all'intero mediante i costumi e la religione, ossia mediante un invisibile spirito vivente e alcuni pochi grandi interessi"; "per il resto, nella sua operosità e azione, non si lasciava limitare dall'intero." Si formarono cosí sfere di potenza separate. Ne segue che i principi del diritto pubblico tedesco non sono stati dedotti dal concetto di uno Stato in genere, ma da un miscuglio di svariati diritti privati.

Hegel elenca poi alcuni di questi diritti, e conclude che invece lo Stato richiede "un universale punto medio, un monarca e degli *Stände*" in cui si uniscano le diverse potenze. L'edificio statale è oggi, al contrario, la somma dei diritti sottratti all'intero dai singo-

li membri, e il suo motto potrebbe essere "*Fiat iustitia, pereat Germania!*"; la sua condizione politica è un'anarchia giuridica, il suo diritto statuale è un sistema giuridico contro lo Stato. Ma la Germania non è uno Stato, e con le espressioni universali di "*Reich*" e "*Reichsoberhaupt*" i tedeschi non hanno fatto altro che crearsi un'apparenza di unificazione, mentre importa stabilire non espressioni astratte, ma l'ambito e l'estensione della potenza che è propria dello Stato.[10]

Conclusa cosí l'introduzione, Hegel affronta ora la trattazione vera e propria, iniziandola con una provvisoria definizione dello Stato. Un agglomerato si chiama Stato quando gli uomini si sono uniti per la difesa comune della loro proprietà, e lo sono di fatto e non a parole come nell'attuale *Reich* tedesco. Non si meravigli il lettore di questa definizione: "proprietà" è qui un termine generale che comprende insieme sia l'aspetto economico che quello giuridico e politico: l'abbiamo già visto in *Libertà e destino*. L'aspetto economico è certamente presente, e, come sappiamo, Hegel si è lungamente preparato a trattarlo con competenza; e per questo è ricorso agli economisti classici. Ma non è il solo; e il suo rapporto con quello giuridico e politico organico è ora, a Jena, il problema fondamentale di tutti gli scritti giuridici e politici di Hegel a cominciare da questo. Si potrà piuttosto osservare che la definizione hegeliana dello Stato è qui ancora abbastanza empirica, troppo, per essere stata formulata da Hegel, e che essa non è una definizione *organicistica*. In verità, in questo testo, Hegel considera l'organicismo piuttosto un punto di arrivo che non un punto di partenza; e noi dobbiamo quindi considerare la definizione precedente come provvisoria; del resto, Hegel si accinge subito a superarla, per raggiungere una considerazione compiuta dello Stato nella sua "essenza." A tal fine egli anzitutto cerca di determinare ciò che non attiene a questa considerazione essenziale, e in secondo luogo, passa ad esaminare le "moderne" teorie sullo Stato.

È necessario, egli dice, distinguere fra ciò che occorre perché una moltitudine sia Stato e ciò che è solo una modificazione particolare del potere dello Stato. Distinzione importantissima: ché, se lo Stato richiede dall'individuo solo ciò che è strettamente necessario al potere statale, può, per il resto, concedere "la vivente libertà e il volere particolare dei cittadini e anzi un largo ambito di questo volere."

Appartiene all'accidentale quale forma di reggenza lo Stato abbia; e all'accidentale anche quale sia la distribuzione dei diritti politici fra i cittadini. Né appartiene all'essenza dello Stato che ogni sua parte abbia un diritto uguale: prova ne sia la Francia prerivoluzionaria la quale si reggeva su un'infinità di diritti politici particolari. Indipendente dall'essenza del concetto di Stato può essere l'ordinamento giudiziario o amministrativo in generale; e tutte queste condizioni esterne hanno per l'essenza dello Stato un'importanza solo relativa. Ineguale è anche il contributo di ricchezza che le singole classi danno allo Stato e questo rapporto ineguale può essere stabilito solo dal lato del prodotto versato e non dal lato di ciò di cui una parte vien ceduta, ossia dal lato del lavoro, lato, quest'ultimo, che non è computabile ed è ineguale." Tutte queste accidentalità di provenienza dei cespiti sono indifferenti allo Stato, a cui è necessaria solo la quantità. Al giorno d'oggi appartiene all'accidentalità anche la molteplicità di lingue, dialetti e costumi. E gli Stati ritengono ormai accidentale e superfluo che vi sia una identità anche religiosa fra i sudditi. "Quanto poco [...] l'identità di religione era servita prima ad impedire le guerre e unificare i popoli in un unico Stato, tanto poco la disuguaglianza di religione è oggi suscettibile di scindere uno Stato": a tal fine lo Stato si è ormai sufficientemente separato dall'autorità religiosa.

Certo, le moderne teorie statuali di filosofastri e giusnaturalisti hanno costruito edifici statali in cui, eccettuati lingua, religione cultura e costumi, tutto il resto è sottomesso minuziosamente all'autorità immediata dello Stato. Era invece un gran vantaggio dei vecchi Stati europei ch'essi lasciassero libero il cittadino nei singoli particolari del giure, dell'amministrazione ecc. Per quanto riguarda, poi, l'ideale che ogni uomo libero partecipi all'amministrazione dello Stato, esso non è piú possibile attualmente, data la grandezza degli Stati, i quali necessitano di un centro solido. Se questo centro, consolidato dalla venerazione dei popoli, "è consacrato nella persona di un monarca determinato nella sua immutabilità dal diritto naturale e dalla nascita," allora il potere statale può senza paura concedere piú larga autonomia ai "sistemi subordinati," *Stände*, città, comuni. La giurisdizione di questi sistemi si è fatta spontaneamente.

"Nelle nuove teorie vi è invece il pregiudizio fondamentale che lo Stato sia una macchina con un'unica molla la quale impri-

me il movimento al restante infinito ingranaggio." Ciò è pedanteria e culmina nel credere che ogni sostituzione di vetro rotto in una scuola di paese sia un'immediata emanazione del governo supremo.

La considerazione dei rapporti fra Stato e cittadino può dunque essere di tre specie: 1) una considerazione economica e finanziaria; 2) quella dello "Stato-macchina"; 3) una terza maniera di considerare lo Stato, che in sostanza è quella che Hegel propugna, cioè la concezione organicistica che egli ora esprime in questi termini: la "vitalità," lo "spirito soddisfatto" e il libero sentimento di sé che rispetta sé stesso, sentimento che scaturisce dalla partecipazione della volontà propria agli affari generali, "nella misura in cui le ramificazioni della partecipazione sono, per il potere statale supremo, accidentali."

Piú che prospettare diverse teorie sullo Stato Hegel ha quindi delineato una contrapposizione, quella fra la concezione dello "Stato-macchina" (il *Polizeistaat* del tardo illuminismo tedesco e, in fondo, dello stesso Kant) e lo Stato, diciamo, "vitale" o organico. Egli riprende quindi la critica della prima soluzione. La gerarchia meccanicistica, egli dice, "non è sicura di alcuna prestazione riguardo a cui non abbia stabilito e il comando e l'esecuzione, condanna ogni donazione e sacrificio volontario, mostra al suddito la convinzione che egli sia sciocco, e il disprezzo circa la sua attitudine a fare e valutare ciò che potrebbe essere utile al suo benessere privato." Lo "Stato-macchina," conclude Hegel, non può quindi "sperare in nessuna azione vitale, in nessun sostegno che gli deriverebbe dal sentimento di sé del cittadino."

V'è una differenza infinita fra un potere statale che avendo in mano tutto, non può contare che su sé stesso, e un potere che possa contare anche sul libero attaccamento e sentimento di sé del popolo. Che in uno Stato in cui tutto è regolato dall'alto e gli affari generali dell'amministrazione ed esecuzione non sono affidati alle parti del popolo che vi sono interessate — e in uno Stato siffatto si è trasformata la repubblica francese —, che in un tale Stato la vita spirituale diventerà priva di spirito, lo mostrerà il futuro. Ma già nel presente v'è l'esempio di uno Stato che è pure regolato in questo modo: lo Stato prussiano. E l'aridità dello Stato prussiano può sperimentarla chiunque "entri nel primo villaggio di esso o veda la sua mancanza di genio scientifico e artistico o consi-

deri la sua forza non secondo l'effimera energia di cui un genio isolato sia stato capace per breve tempo." Lo Stato prussiano, quindi, in questo momento non si presenta affatto a Hegel come l'ideale dello Stato organico. Felice dunque quel popolo, egli conclude, a cui lo Stato concede mano libera "nel fare generale piú subordinato." Il fatto che in Germania vi sia tanta disparità di leggi, censi, imposte, lingua, cultura, religione, non costituisce di per sé un motivo che ostacoli la costituzione della Germania a Stato.

Hegel passa poi a considerare le condizioni delle forze armate tedesche, rilevandone la debolezza organica, tale che l'armata imperiale è divenuta oggetto di umorismo. Oltre che dal concorso degli *Stände*, l'armata è composta dagli eserciti di Brandeburgo, Sassonia, Hannover, Baviera e Assia: il male è che quei contingenti dipendono da altrettante legislazioni particolari. Hegel prosegue ancora sull'incapacità degli *Stände* a fornire contingenti militari, sulla mancanza di un comando unico, sulla possibilità che i singoli contingenti hanno di ritirarsi nel momento piú critico. Ma la debolezza militare tedesca, conclude Hegel, non è un prodotto della viltà, e anzi episodi di valore antico non mancano; "sono la disposizione dell'intero e il generale dissolvimento che lasciano disperdersi senza frutto gli sforzi e sacrifici di singoli uomini e contingenti"; sforzi simili a quelli del contadino che volesse seminare nel mare o arare una roccia.[11]

Anche le finanze sono nella medesima miserevole condizione della forza militare. È vero che manca un superfluo immischiarsi dello Stato in tutte le spese pubbliche, ma ciò avviene perché non c'è affatto un ordinamento finanziario. Per il mantenimento delle spese militari alle casse dell'impero affluisce circa la metà dello stabilito, conseguenza del fatto che le deliberazioni della maggioranza non sono affatto vincolanti per la minoranza. Non è detto che l'esigenza di migliori ordinamenti non sia stata di tempo in tempo avanzata, sotto forma di richieste di un fondo imperiale. Secoli addietro una legge stabiliva che venisse costituito un fondo imperiale mediante il concorso di quelle regioni tedesche che, passate in mano straniera, venissero di nuovo riconquistate dalla Germania. Da questo punto di vista, e solo da esso, si può dire che il *Reich* non ha fatto che aumentare il proprio potenziale fondo imperiale, dato che non ha fatto che perdere regioni, una dopo l'altra. È da concludere che la Germania non ha potere finanziario

e che, senza finanze e senza esercito, è impotente a salvaguardare la propria indipendenza.

Quanto al territorio del *Reich*, nota Hegel, l'impero non ha fatto che perdere terre. Hegel nega però che siano legittime le aspirazioni del Sacro romano impero tedesco su Ungheria, Polonia, Prussia, Napoli ecc., ché diritti simili sono politicamente senza importanza riguardando essi rivendicazioni del vecchio Sacro romano impero che sono inapplicabili al *Reich* moderno. Ugualmente non può considerarsi parte essenziale del regno tedesco il regno lombardo. Hegel fa poi un lungo elenco di quante regioni ed influenze la Germania abbia perduto dalla pace di Westfalia in poi, con i trattati di Westfalia, Nimweg, Ryswik, Vienna, Luneville.[12]

Da qui Hegel passa al problema dell'organizzazione dello Stato tedesco. "Ciò che l'impero tedesco fa come tale," egli dice, "non è mai un fare dell'intero, ma sempre solo di un'associazione piú o meno estesa." Simili associazioni assomigliano a sassi rotondi con cui si voglia fare una piramide, la quale, naturalmente, crolla. "V'è la contraddizione di stabilire le condizioni degli *Stände* cosí che uno Stato non è né possibile né reale, e però la Germania dovrebbe valere come uno Stato, vorrebbe considerare sé stessa come un corpo unico." "La soluzione del problema di com'è possibile che la Germania sia e non sia uno Stato, è molto facile e sta nell'esser la Germania uno Stato secondo il pensiero (*in Gedanken*) e non uno Stato nella realtà, sta in ciò che formalità e realtà sono scisse, e la vuota formalità appartiene allo Stato mentre la realtà appartiene al non-essere dello Stato. Il sistema dello Stato secondo il pensiero (*Gedankenstaat*) è l'organizzazione di una costituzione giuridica la quale non ha forza in ciò che appartiene all'essenza di uno Stato."

"Un atto che emana dal potere statale è universale ed ha con ciò in sé, per questa sua vera universalità, anche la regola della sua applicazione. Ciò che esso concerne è un universale, un identico a sé. L'atto del potere statale vi immette una libera ed universale determinatezza e la sua esecuzione è nel contempo la sua applicazione." "Se però ciò a cui deve esser applicata la legge è, rispetto alla legge, esso stesso variamente determinato, allora la legge non può contenere completamente in sé la regola dell'applicazione, ma offre, al contrario, per ogni particolare parte della materia un'applicazione propria." Nella natura di una legge imperiale è

quindi che la materia per cui essa è stata emanata le si opponga nelle sue determinatezze. L'autorità giudiziaria è chiamata a mediare l'opposizione, la quale però si configura come l'antitesi della linea (la materia) contro il circolo (legge universale), antitesi irresolubile.

Per risolvere il dilemma della Germania come Stato e non-Stato, essa dovrebbe "in quanto Stato, esistere solo come *Gedankenstaat*, e il non-essere dello Stato avere invece realtà. Affinché il *Gedankenstaat* sia per sé, il potere giudiziario — il quale vuol togliere la contraddizione e applicare alla realtà ciò ch'è solo pensiero, ossia realizzarlo e rendere la realtà ad esso conforme — questo potere dev'essere costituito in modo che anche la sua applicazione rimanga solo pensiero, e quindi, che anche le ordinanze universali, mediante le quali il paese sarebbe uno Stato, riescano paralizzate nel loro trapasso alla realtà." La paralisi si avverte nell'organizzazione giudiziaria stessa, dove diritto statuale e diritto privato sono sottoposti ai medesimi tribunali, con la conseguenza di un aumento a dismisura del lavoro dei tribunali. Nemmeno il rimedio elementare di aumentare i giudici è stato attuato.

L'esistenza degli *Stände* piú grandi, dei cavalierati, abbazie, città imperiali, contee, è giuridicamente infondata, perché questi non si fondano su un potere statale. E come l'assenza di potere statale ha portato alla rovina i piccoli Stati e città italiane, Lucca, Genova, Pisa, Siena ecc., cosí è avvenuto anche per gli Stati tedeschi; dal momento che non hanno potenza, la loro indipendenza c'è finché lo richiede il vantaggio di altre potenze.

Ma il dolore per la carenza giuridica venne in parte superato dai tedeschi mediante un approfondirsi dell'interesse religioso.[13] Nella considerazione dell'influenza del fattore religioso nella struttura politica della Germania, Hegel sembra eseguire puntualmente il compito propostosi in *Libertà e destino*, sviluppando il punto nel quale ivi accenna al trasferimento "nel cielo" degli interessi mondani. Lo sviluppo, però, porta naturalmente Hegel a considerazioni piú realistiche, nelle quali del resto egli può utilizzare un'antica esperienza di riflessione sul problema. E infatti ritorna qui piú d'un motivo della *Positività della religione cristiana*. In tempi passati, egli dice, i principi, i conti e i signori potevano essere considerati un tutto unico, un intero, grazie all'eguaglianza di religione. Ma quando nacque il senso borghese che non ha una visione

dell'intero, ma si preoccupa solo della propria singolarità, ci sarebbe voluto un legame piú positivo per mantenere insieme la Germania. La vittoria spettò invece al carattere tedesco che impose la volontà del singolo e si serví anzi dell'interiorità, della religione e della coscienza, per rafforzare quella singolarizzazione (*Vereinzelung*): e il distacco dallo Stato sembrò solo una conseguenza di questo processo. Tale è il destino del carattere tedesco, accentuatosi con le guerre di religione e dei Trent'anni.

La religione ha trasportato la propria scissione nello Stato, massimamente contribuendo a dissolverlo, e a trasformarsi, anzi, in fattore condizionante di diritti statuali: una manifestazione d'intolleranza, questa, a cui hanno ugualmente partecipato entrambe le religioni, cattolica e protestante. La dissoluzione portata dalla religione era particolarmente grave, data l'esiguità del legame statale e si concluse con una cristallizzazione della scissione sanzionata da una serie di pedanti disposizioni giuridiche. L'intolleranza cattolica era quella di oppressori contro oppressi (i protestanti); quella protestante nacque dalla rappresaglia anticattolica e dalla paura che i seguaci venissero tentati dall'abbaglio del cattolicesimo. I superiori diritti della libertà di coscienza e dell'indipendenza dei diritti civili dalla fede vennero sistematicamente e giuridicamente esclusi nei trattati di pace delle guerre di religione.

Nelle leggi imperiali la norma della *itio in partes*, del poter l'una fazione religiosa non seguire le decisioni prese da una maggioranza se questa era di religione diversa, tale diritto, esteso anche sugli affari statali (mentre è necessario in quelli religiosi), portava al caos. Tuttavia, miracolosamente, alcuni principi statuali generali si conservarono; e ciò grazie al fatto che, pur nella scissione, dovettero istituirsi rapporti giuridici fra le due o tre religioni. Hegel esamina quindi un altro aspetto giuridico della scissione religiosa, quella riferentesi al principe che poteva essere personalmente di una religione e rappresentare uno Stato di religione diversa. Ravvisa un elemento di unità statuale nel fatto che, col tempo, venne assunto a criterio non la personalità religiosa dell'individuo, ma la sua qualità di rappresentare un dato Stato.[14]

Dopo il problema religioso, Hegel affronta ora una delle questioni piú complesse e difficili della sua trattazione: il rapporto fra gli *Stände*, cioè gli ordini, e lo Stato. Siamo al punto centrale dello scritto, perché, come sappiamo, gli *Stände* rappresentano la massi-

ma forza particolarizzatrice ed antiorganica contro l'intero dello Stato. Le leggi del diritto statuale, dice Hegel, costituiscono la teoria dei legami giuridici, ad un certo punto necessari per unire in uno Stato gli abitanti tedeschi, che nel processo di particolarizzazione degli *Stände* avevano cessato di essere un popolo. La vecchia legislazione era la dipendenza feudale. Ma non è il principio di dipendenza che ha dissolto la Germania come Stato; è stata l'esorbitante crescita di alcuni *Stände* a distruggere il principio della dipendenza. Quindi Hegel si sofferma ancora sull'ostinatezza indipendente che ha fatto sorgere la potenza di singoli Stati nello Stato, pur mantenendosi immutata la costituzione imperiale carolingia della dipendenza dal *Kaiser*. Questa costituzione è divenuta un puro cerimoniale, e anche questa è una manifestazione "dell'originaria natura tedesca, che rimane abbarbicata con indomabile accanimento all'arbitraria (*eigenwilligen*) indipendenza." La costituzione tedesca si è anche dissolta perché i singoli Stati hanno aumentato la loro potenza con l'eredità: ma a ciò la costituzione non poteva porre riparo, trattando essa il diritto pubblico alla stregua di quello privato.

Hegel esamina poi gli avvenimenti storici per cui, come l'impero romano per opera dei barbari, la Germania venne dissolta dagli invasori del nord: Danimarca, Svezia, Inghilterra (attraverso l'influenza sullo Hannover), Prussia, furono le potenze che tentarono variamente di stabilire sfere di influenza particolari nel territorio del *Reich*.

La conseguenza di quest'intaccamento della potenza statale tedesca è che son rimaste le vecchie forme statali esteriori, ma senza che vi corrisponda un contenuto. I vari Stati tedeschi sono tutti nati da una situazione comune: quella dell'uomo libero tedesco, del popolo che eleggeva ogni istanza. Solo che col tempo, cresciuti gli affari privati dei cittadini, i quali non potevano piú dedicarsi agli affari di Stato, gli affari pubblici si raggrupparono attorno a un centro, il monarca e gli *Stände*. È il sistema rappresentativo nato nelle foreste tedesche, un medio fra dispotismo orientale e repubblica, "e i tedeschi sono il popolo dal quale è scaturita questa terza figura universale dello spirito del mondo." La forma particolare che questa figura assunse in Germania fu il sistema del vassallaggio. Nel vassallo si fonde il carattere personale e quello rap-

presentativo (nel quale ultimo egli "è personalmente uno con il paese").

E, dopo aver esaminato vari aspetti del vassallaggio nella storia inglese e francese, Hegel conclude osservando che la nobiltà si trova in vantaggio nell'occuparsi degli affari pubblici, giacché è libera dalla miseria e "dalla sporcizia del lavoro," ha quindi un "sentimento libero" ed è atta ad un "piú liberale occuparsi degli affari dello Stato"; ma d'altronde l'estendersi dell'organizzazione statale ha reso necessario anche il concorso del borghese; ed è quindi diminuita (in Prussia, Inghilterra, Austria ecc.) la distanza fra nobili e borghesi, mentre è aumentata al massimo in Francia dove "il puramente personale è stato trasformato in principio." Rivalutazione, questa di Hegel, di una funzione storica dell'aristocrazia (che essa, salvo che in Inghilterra, aveva già perduto da un pezzo in tutta l'Europa) che presto noi vedremo codificata nella teorizzazione delle classi negli scritti successivi, frutto di un'influenza complessa, in cui si incontrano Montesquieu, Platone, il romanticismo e forse anche — come sostiene Lukács — il sorgere della nuova aristocrazia militare napoleonica.

La Germania, prosegue Hegel trattando ora la questione dell'autonomia degli *Stände*, non ha fatto fruttare per sé il principio che ha dato al mondo (cioè il feudalesimo). Non avendo trasformato la costituzione feudale in potenza statale, il paese s'è spezzettato in una quantità di Stati, la cui esistenza non è, d'altronde, affatto garantita. Le garanzie dovrebbero essere i pochi diritti, ma essi sono contraddittori perché sono diritti privati trattati alla stregua di diritti pubblici. Né i vecchi diritti garantiscono la pace. Non che essi vengano rovesciati frontalmente, ma liti marginali conducono ad uno stato di guerra che fa vacillare poi tutto l'edificio giuridico. È cosa da moralisti e filantropi spacciare la politica come l'arte di cercare vantaggi a spese del diritto; e il pubblico che non prende partito, "il cui ideale di virtú è la tranquillità della birreria," accusa la politica di insicurezza e si mostra diffidente circa la forma giuridica in cui appaiono gli interessi dello Stato. "Se questi interessi sono i suoi propri, allora la folla approverà anche la forma giuridica; ma la vera intima forza motrice sono i primi, non la seconda." Se i filantropi avessero degli interessi, comprenderebbero come questi, e anche i diritti, possano venire a conflitto. Non si tratta di stabilire quale diritto sia quello vero, ma quale

debba cedere. "La guerra, o com'altro si suol dire, ha da decidere proprio questo. Entrambi i diritti antitetici sono ugualmente veri, e dev'esserci un terzo, vale a dire la guerra, a renderli diseguali affinché possano venire uniti, cosa che succede quando l'uno cede all'altro." Nei rapporti fra gli Stati e *Stände* tedeschi v'è una infinità di controversie né mediate dalla guerra né composte giuridicamente, ma semplicemente archiviate. È vero che nella guerra antifrancese s'è formata una certa volontà comune di difesa; ma in fondo tutti i singoli Stati tedeschi perseguivano i loro particolarismi, fin dall'epoca della pace di Westfalia. D'altronde, essendo ogni *Stand* realmente uno Stato particolare esso deve di necessità rifiutare di sacrificarsi all'universale, da cui non ha da attendersi aiuti.[15]

Quindi Hegel passa a considerare la formazione degli Stati europei e, dopo aver considerato la differenza fra l'andamento della storia francese e quello della storia italiana e tedesca, viene a parlare di Machiavelli, citando l'ultimo capitolo del *Principe*, letto in traduzione francese. Hegel protesta contro gli antimachiavellici, nei quali "la morale ha buon gioco di farsi avanti con le sue trivialità, che il fine non giustifica i mezzi ecc. Ma qui non si tratta di scegliere i mezzi: arti che sono in cancrena non possono venir guariti con acqua di lavanda. Una situazione in cui veleno e assassinio a tradimento sono le armi usuali non sopporta rimedi miti. Una vita prossima alla putrefazione non può venir riorganizzata che mediante il procedimento piú violento." Inoltre, è insensato presentare come indifferentemente applicabile ovunque un'idea scaturita dalle particolari condizioni italiane. Tutta la dottrina di Machiavelli presuppone un universale, lo Stato; con questo metro si devono giudicare le misure repressive che, se esercitate da privati, sarebbero invece dei crimini. L'uomo di Machiavelli era il Valentino e "il di lui zio"; essi sono scomparsi marchiati d'infamia, ma è rimasta la loro opera. Hanno conquistato alla Chiesa romana uno Stato che è in piedi tutt'oggi. La caduta del Borgia non è tanto da ascrivere alle cause elencate da Machiavelli, ma a necessità superiore, essendo il suo potere basato non su un diritto interno né naturale, ma sulla dignità spirituale dello zio. È singolare che proprio quel futuro monarca (Federico II) che piú ha contribuito allo spezzettamento della Germania abbia fatto i suoi studi scola-

stici su Machiavelli, contrapponendogli vuote proteste morali. Ma "la voce di Machiavelli si è spenta senza produrre effetto."

La differenza fra Italia e Germania è che anche i piccoli Stati italiani erano ancora capaci di affermarsi contro le grandi potenze. In Germania essi hanno cominciato a gravitare nelle orbite di quattro sistemi, l'austriaco (vi gravita Bressanone), l'imperiale (i piccoli Stati tedesco-meridionali), il neutrale (Baviera, Baden, Sassonia), il prussiano (gli Stati settentrionali rispetto ai quali la Prussia costituisce il garante, ma anche la potenza maggiore che all'occasione occupa militarmente anche gli Stati cui aveva garantito la neutralità). Hegel esamina poi alcuni casi in cui la Prussia ha completamente isolato i propri interessi da quelli del *Reich*. Insomma, gli avvenimenti a cavallo del secolo hanno mostrato i rapporti fra gli Stati in una nuova luce: quella dei rapporti di forza. Il rapporto Austria-Germania, prosegue Hegel, sarebbe diverso, se l'Austria deponesse la corona imperiale e si presentasse come una potenza di per sé sovrana. E dopo aver esaminato i rapporti fra la Prussia, l'Austria e i piccoli Stati, nota ancora che un interesse principale difeso dalla Prussia è la religione protestante, difesa nutrita dal timore d'un ritorno di fiamma verso i gesuiti e il papato. Ora però è scomparsa la sete degli *Stände* cattolici di creare una situazione di supremazia per la religione cattolica. Ne consegue che i lunghi elenchi di principi protestanti convertiti al cattolicesimo e d'angherie cattoliche contro i protestanti non sono piú argomenti di propaganda utilizzabili. Un altro interesse difeso dagli Stati tedeschi era la cosiddetta libertà tedesca contro la cosiddetta *monarchia universale*, la quale però è anch'essa, oggi, una cosa tramontata. È stata sostituita da un sistema dell'equilibrio europeo. "L'idea di una monarchia universale è stata sempre una parola vuota."[16]

E finalmente veniamo ai due argomenti conclusivi: libertà civile e libertà di classe, unificazione della Germania. Attraverso la decennale lotta in Europa, dice Hegel, si è imparato tanto da non esser piú impressionati dal cieco vociare di libertà. Svanita la nube della libertà, sono rimasti concetti piú solidi: l'anarchia deve scindersi dalla libertà; la libertà richiede un governo forte e il popolo deve partecipare agli affari piú importanti dello Stato. La garanzia della partecipazione sta in un corpo rappresentativo. Senza tale corpo la libertà non è piú concepibile e l'interesse della liber-

tà tedesca può esser rappresentato solo da uno Stato che poggi sul sistema rappresentativo. Non v'è quindi adatta la Prussia, i cui *Stände* hanno perduto significato, ed è naturale che gli Stati minori guardino, per aver tutelata la loro libertà rappresentativa, al sistema imperiale ch'è esso stesso fondato sulla rappresentanza. E, dopo aver esaminato il sistema rappresentativo nell'ordinamento imperiale, prosegue: il rapporto del *Kaiser* con la Germania è diventato un interesse della libertà tedesca. "Attraverso la potenza del tempo, il grande interesse popolare è ritornato alla sua fonte, anche se solo come una esigenza che non ha ancora trovato il proprio soddisfacimento mediante un'adeguata organizzazione statale." Si tenga conto del fatto che il principio originario dello Stato tedesco, diffusosi poi in tutta Europa, era una monarchia con partecipazione popolare.

La lotta per la libertà tedesca è dunque 1) negativamente, la difesa contro la monarchia universale, 2) positivamente, la conquista dell'indipendenza dei membri. In conclusione, l'interesse della Germania è diventato estraneo agli interessi dei *Länder*, "ché è un motivo profondo della natura umana interessarsi solo a ciò in vista di cui si può operare, a cui si può partecipare con decisioni ed azioni, dove la volontà può essere operante. Si dovrebbe procurare ai *Länder* una sorta di partecipazione all'universale." Per sfuggire al destino italiano la Germania dovrebbe riorganizzarsi in Stato e il popolo ritornare in rapporto con imperatore e impero. Proposte pratiche: innanzi tutto un'armata tedesca unica sotto comando imperiale, e spese ripartite fra i *Länder*, con la modifica che i contributi passerebbero immediatamente all'impero, senza i principi per far da intermediari. Una simile funzione del popolo in un impero sarebbe possibile solo con la violenza: ci vorrebbe un conquistatore, un Teseo, che fosse poi generoso al punto da concedere al popolo una partecipazione agli affari generali. Continuare nella condizione presente di spezzettamento sarebbe follia, "giacché la follia non è altro che il completo scindersi del singolo dal suo genere"; e anche se è improbabile che la nazione tedesca porti l'ostinatezza della particolarizzazione sino alla follia della nazione ebraica, tuttavia il concetto e la comprensione della necessità dell'unità sono carichi di tanta sfiducia e sospetto "ch'esso concetto dev'essere giustificato dalla violenza affinché l'uomo vi si sottometta."[17]

Queste conclusioni sono, certamente, tali da sollecitare un giudizio critico. È comprensibile come questo testo abbia potuto esser interpretato sia nel senso d'una teoria dello Stato come potenza, sia in quello di accreditare a Hegel una volontà di trasformazione rivoluzionaria.[18] Noi, che pretendiamo anzitutto che questo scritto, come tutti gli altri, venga considerato nel quadro generale dello sviluppo delle idee politiche di Hegel, riconosciamo in questa sua conclusione motivi già espressi negli scritti precedenti, e propendiamo per una soluzione che non si arrischi a tesi estreme. Da un lato, cioè, non pensiamo che Hegel possa essere accusato di una specie di pangermanesimo avanti lettera, e neppure di aver voluto fondare lo Stato sulla forza, per la semplice ragione che egli tratta le condizioni di uno Stato che di fatto è disorganizzato, debole ed esposto al peggiore destino, e quindi i suoi richiami alla potenza, la sua apologia di Machiavelli, ecc. rientrano in una naturale espressione dell'esigenza d'un normale rafforzamento del potere statale, alquanto esasperata, appunto, dalle condizioni di grave ed effettivo indebolimento in cui esso si trova. Ma, d'altra parte, pensiamo che non ci sia neppure troppo da illudersi su un significato rivoluzionario di questo scritto: al di là dell'acutezza nei singoli esami, e nella rappresentazione indignata della disorganizzazione politica, dei particolarismi ecc., ciò che conta a tal fine sono le conclusioni. Ebbene, proprio in queste, sembra rinnovarsi l'incertezza dello scritto francofortese sul Württenberg: ancora una volta Hegel richiede un corpo rappresentativo, ma sempre entro il quadro della vecchia rappresentanza per *Stände*, cioè per *ceti*, che la rivoluzione *borghese* aveva già abolito, in quanto la borghesia, sostituitasi alle altre classi dominanti, aveva prodotto una soppressione delle differenze di classe (l'uguaglianza *civile* di fronte alla legge di tutti i cittadini), senza dubbio solo *apparente* nei confronti dell'intera società e nei riguardi della condizione contemporanea, ma reale nei confronti di quelle differenze di classe sulle quali si sosteneva l'antico regime. Se, insomma, la borghesia non sopprime quelle differenze di classe che la mettono in vantaggio, ossia quelle fra sé e le classi inferiori, il nascente proletariato industriale, quello contadino, il sottoproletariato ecc., essa ha ben curato di sopprimere la differenza fra sé e la classe aristocratica, quella differenza che, appunto, le impediva l'esercizio dell'egemonia sociale. A questa che Marx chiamerà emancipazione politica è consono sol-

tanto un sistema rappresentativo che non tenga piú conto della divisione dei diritti, dei privilegi e particolarismi vari degli *Stände* medievali. Hegel coglie questi difetti di dispersione e di inadeguatezza storica, ma non vuole ammettere l'unico rimedio adatto, la radicale rivoluzione borghese, e ripiega, ancora una volta, sull'utopia d'una rappresentanza pur sempre articolata per ceti ma che faccia maggior spazio ad una partecipazione del popolo. Egli comprende che anche questo non sarebbe possibile senza violenza, e allora ricorre al suo vecchio Teseo, che dovrebbe — ed è questo il punto piú tipico — "*concedere*" al popolo una partecipazione agli affari generali. Di fronte a questa uscita conclusiva tutta l'acutezza — innegabile — di molta parte dello scritto sembra, in definitiva, veramente sprecata, anzi, addirittura ridicolizzata, anche se Hegel pensa a Napoleone. In definitiva, il motivo essenziale della *Verfassung* resta pur sempre quello dell'organicismo politico qui sorretto da un'attitudine all'osservazione e all'analisi delle condizioni politiche, ma non da concetti critici risolutivi. Il motivo dell'organicismo qui dovrebbe manifestarsi sul terreno della concretezza: non c'è da meravigliarsi che non lo possa ove si pensi alla sua genesi e alla sua struttura essenzialmente metafisica. Molto piú chiaramente e coerentemente esso si manifesterà invece nella sfera della pura teoria, nelle opere di etica e di filosofia del diritto che prendiamo ora in esame.

3. *Il* System der Sittlichkeit

Il nostro compito è quello di accingerci ad una considerazione critica della concezione hegeliana del rapporto fra economia, politica ed etica, nel periodo jenense della formazione del filosofo, prima della *Fenomenologia*, che appunto conclude questo periodo. Di questi scritti, che vanno dal *System der Sittlichkeit* (1802) al secondo dei corsi di lezioni detti *Realphilosophie* (1805-1806), prenderemo in esame soltanto le parti che riguardano direttamente il problema che ci interessa. Essi rappresentano, forse, il piú interessante documento della formazione del pensiero etico-politico di Hegel, perché descrivono, da un lato, il progressivo suo allontanarsi dalla filosofia di Schelling, alla conquista d'una posizione originale, e dall'altro, un tentativo d'organizzazione sistematica

che non verrà mai smentito del tutto nell'elaborazione delle successive opere maggiori, e dal quale Hegel attingerà molto piú di quanto a prima vista non sembri, nel costruire opere come l'*Enciclopedia* e la *Filosofia del diritto*. Ma soprattutto, questi lavori, scritti al tempo delle piú grandi battaglie napoleoniche, che culmineranno nella battaglia di Jena, ci presentano le posizioni piú avanzate raggiunte da Hegel nella sua riflessione sul problema politico, specialmente per l'attenzione che egli, primo fra i filosofi classici tedeschi, presta all'economia, se non proprio come fattore di storia, almeno come elemento integrante della vita etica.[19]

L'interesse di Hegel ai problemi della vita sociale ed economica, come sappiamo, è documentato, sin dagli anni della sua giovinezza, dallo studio delle opere di Sulzer, di Steuart, e dalla sua conoscenza di quelle di Ferguson, Smith, Say e Ricardo. L'inclusione della determinazione sociale nella sfera dell'eticità è già compiuta nei due scritti piú importanti di etica e diritto che precedono la *Fenomenologia*, il *System der Sittlichkeit* del 1802 e *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803), e poi nella *Realphilosophie*, le *Lezioni* jenensi del 1803-1804 e 1805-1806. Nel primo, che tra l'altro è un interessante documento degli sforzi di Hegel per disincagliarsi dallo schellingianismo,[20] tutta la prima sezione (*Die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis*), infatti, è costruita in prevalenza con un materiale tratto dalla vita sociale. Allineate lungo un simmetrico processo di "potenziamento" che si scandisce secondo i momenti della "sussunzione del concetto sotto l'intuizione," della "sussunzione dell'intuizione sotto il concetto," e della raggiunta "indifferenza," che implica una nuova opposizione e cosí via, si susseguono, secondo la "prima potenza" (o potenza "pratica") le determinazioni a) di bisogno, lavoro e godimento; b) lavoro (presa di possesso, attività, possesso del prodotto) prodotto (pianta, animale, intelligenza, suddivisa quest'ultima in amore, rapporto fra genitori e figli, cultura); il terzo momento, strumento, è l'argomento della lettera c) articolata secondo la triade bambino (l'unione dei genitori divenuta realtà), strumento, parola (gesto, segno corporeo, parola pronunciata). Fin qui ci troviamo solo molto genericamente nel campo di determinazioni economiche: si tratta piuttosto di una ricerca filosofica che cerca di cogliere le origini ed il senso metafisico della *socialità*. Il "lavoro" è inteso all'interno di una dialettica puramen-

te *naturale*. Esso è ancora soltanto "una differenza" opposta alla "separazione" in cui consiste il bisogno, la proiezione all'esterno dell'oggetto del bisogno, o "fissazione" dell'attività del negare, un annullare astratto e "differire" il godimento; e pertanto, dice Hegel, non si può neppure parlare di possesso in senso giuridico. Il "prodotto" è invece la controparte obiettiva e separata del lavoro: è, a differenza dal momento del "lavoro," la sussunzione del soggetto entro l'oggetto, come "lavoro vivente." Anche l'"intelligenza," in quanto interna al "prodotto," indica solo il passaggio dell'attività produttiva ad esercitarsi in nature superiori, ma pur sempre da un punto di vista naturale ("la piú alta unità che possa esser prodotta dalla natura" (onde, per es., nell'amore, la "incomprensibilità dell'esser sé stesso in un altro" riguarda ancora "la natura, non l'eticità." Ed anche nei momenti in cui piú difficilmente si comprenderebbe una dimensione "naturale," come in quello della educazione dei figli (onde i genitori "negano sempre piú la negatività esterna del bambino") e, soprattutto, della "cultura," la limitatezza è data, secondo Hegel, dal movimento onde l'eticità è ancora un impulso, che "conduce al singolo," senza che sia ancora *emersa* una razionalità universale.

Anche nell'ultima triade il movimento appartiene ancora alla natura, perché l'intelligenza non vi è ancora presente come "sussunzione" della *intuizione* nel "concetto," ovvero come determinazione compiuta dell'universale (qui, nel *System*, l'universale è l'*intuizione* e il particolare è il *concetto*, e questo è uno degli aspetti schellingiani che molti interpreti hanno rilevato nello scritto). Sussunzione *del concetto* nell'intuizione vuol dire che il punto di vista è quello del particolare, è ad esso che, entro l'universale, bisogna guardare; e cosí viceversa per la sussunzione *dell'intuizione* nel concetto: nel particolare guardare all'universale, in un certo senso in trasparenza.

Il bambino è il sentimento naturale individualizzato, vivente per sé, nel quale si ritrovano i genitori nella loro "immediata unità" o "indifferenza" indipendente. Lo strumento è, invece, un medio fra il soggetto e l'oggetto prodotto, una materializzazione del lavoro onde "corpo e spirito s'intorpidiscono, e assumono essi stessi la natura del negativo e dell'informe" e in esso "il soggetto separa da sé il proprio intorpidirsi," ma al contempo "il suo lavoro cerca di essere qualcosa di singolare, la soggettività del lavoro

è innalzata nello strumento ad un universale; ognuno può imitarlo e cosí lavorare."[21] Unità della individualità del bambino e della particolarità dello strumento è la *parola* (l'affiancamento non deve meravigliare — a parte, s'intende, la singolarità di tutta questa deduzione — perché siamo all'interno della determinazione *prodotto*, onde il bambino è assunto come "prodotto" naturale vivente per sé, e individuale, e lo "strumento" come prodotto astratto, fatto per produrre altri oggetti). Essa è un "medio completamente ideale," medio "intelligente, ma non individuale né soggettivo," apparizione dileguantesi, "un corpo leggero etereo che svanisce appena formato"; "ideale medio razionale," "strumento della ragione," "bimbo degli esseri intelligenti" (e nell'articolazione della "parola" in *gesto*, *segno corporeo*, e *parola pronunciata* può esser colta una embrionale simbologia hegeliana che sarà ripresa piú volte, fino alle piú strutturate e definitive pagine delle *Lezioni d'estetica*, come vedremo).

Con la *parola* la natura è divenuta interna all'intelligenza, e questa interiorizzazione completa il ciclo naturale, sí che il momento negativo di questa potenza è la necessità, la *morte* naturale, o "la violenza e la distruzione della natura, anche degli uomini, gli uni con gli altri."

Il movimento trapassa quindi nel pieno ambito della razionalità, e pertanto anche della universalità: qui non si tratterà piú soltanto di singoli, e quindi le determinazioni assumeranno un piú deciso carattere economico: siamo nella "seconda potenza dell'infinitezza" in cui "l'elemento dominante è l'universale."[22] Lo schema delle determinazioni è il seguente: "a) sussunzione del concetto nell'intuizione, che si articola in *macchina*, *eccedenza* (*Überfluss*) e *proprietà-diritto*; b) sussunzione dell'intuizione nel concetto, secondo un rapporto di stasi articolata in *equivalenza nel diritto*, *valore* e *prezzo*, e secondo un rapporto di movimento articolata in *scambio*, *prestazione* e *contratto*; c) indifferenza di a) e b) articolata in 1) identità relativa: *denaro* e *commercio* e 2) indifferenza compiuta, o nella individualità: *persona giuridica*, rapporto di *signore e servo*. Qui abbiamo, come abbiamo detto, l'inizio dei veri e coscienti rapporti economici, e quindi, riprendendo lo schema di sopra, le determinazioni della macchina (divisione e meccanizzazione del lavoro), dell'eccedenza (*Überfluss*: quantitativa generalizzazione del prodotto del lavoro ed "astrazione del

bisogno") della proprietà individuale (il soggetto, preso nella forma dell'universalità come un "possidente riconosciuto") e del diritto (come astrazione di tale universalità, qualcosa di assolutamente formale[23]: ed è ridicolo, nota Hegel, voler considerar tutto sotto la forma di questa astrazione, come diritto). Il rovesciamento della "staticità" del diritto, come negazione del fisso possesso del superfluo[24] (o della fissa mancanza del necessario) porta, attraverso le determinazioni della equivalenza (*Gleichheit*), del valore (misura ideale) e del prezzo (misura empirica) alla dinamicità dello *scambio*; la necessitazione della "vuota" e "accidentale" possibilità di quest'ultimo, la sua trasformazione in qualcosa di necessario e stabile, è il contratto. L'eccedenza, posta nell'indifferenza come "possibilità di tutti i bisogni" e loro mediazione, è il denaro; realizzazione di tale mediazione è il commercio, che scambia eccedenza contro eccedenza. Questo è però soltanto l'identità (o sintesi) relativa dei due precedenti momenti (proprietà e scambio): come *intuizione* della totalità loro subentra l'*individuo* come "indifferenza di ogni determinatezza." E si presenta qui una categoria che farà la sua riapparizione nella *Realphilosophie*[25] e che nella *Fenomenologia* attirerà particolarmente l'interesse degli hegelisti contemporanei: il rapporto di signoria e servitú. Esso procede qui da determinazioni economiche e si risolve nella *famiglia*,[26] mentre nella *Fenomenologia*, come è noto, procederà dall'"infinità" e dalla "vita" per risolversi nello "stoicismo." E in genere, nella prima parte di questo scritto giovanile Hegel, nonostante l'artificiosità della costruzione, l'inadeguatezza dello strumento dialettico, l'assoluta idealizzazione delle determinazioni susseguentisi e del loro rapporto, non solo si mantiene innegabilmente molto piú legato alla sfera propria dei suoi interessi etico-sociali, sia pure in forma astratta e ideale, ma riesce anche ad integrare i fenomeni economici con quelli *sociali*, cioè a mantenere il senso *umano* delle determinazioni economiche: una *compenetrazione* di economicità e socialità che soltanto il materialismo storico saprà realizzare dopo aver scoperto la *storicità* di quelle che per gli economisti classici erano eterne "categorie" economiche, ed il loro significare rapporti fra *uomini* e non fra *cose* o *concetti*.

È comunque in questa prima parte del *System* che si manifesta l'esigenza di Hegel di prender coscienza del movimento interno delle determinazioni economiche e dei rapporti di produzione;

o meglio, di adattare nei quadri del sistema dell'identità l'esperienza dei suoi contatti con gli economisti classici. Ma a questo punto, ciò che maggiormente deve interessarci, è il modo in cui Hegel imposta e risolve il problema dei rapporti fra l'economia, la politica e l'etica. Non possiamo attenderci che alla famiglia segua, nello sviluppo dialettico, la società civile, perché quello che nella *Rechtsphilosophie* sarà il "sistema dei bisogni," come abbiamo visto, è stato qui anticipato dalla "eticità relativa" (l'eticità "secondo il rapporto"). Infatti segue ora un brusco voltafaccia, e a questa prima conclusione, a questa prima forma di organizzazione o di reciproca limitazione della libertà individuale (con la quale nella *Rechtsphilosophie* anziché concludersi un ciclo se ne apre uno nuovo, l'ultimo, della *Sittlichkeit*), e per essa a tutta la sfera sopra considerata, si contrappone, nella seconda parte del *System*, la sfera della "*libertà assoluta*" come assoluta negazione d'ogni limitazione e d'ogni organicità: il dominio del crimine e, reciprocamente, della giustizia vendicatrice; esso si conclude con la guerra, "indifferenza" dei due lati della lotta (in quanto è scomparso ogni motivo personale), cui seguono l'assoggettamento, o la pace in caso di uguaglianza delle forze.

La terza parte del sistema deve allora presentare la sintesi dei due precedenti momenti, dell'eticità relativa e dell'assoluta antieticità. Rosenzweig[27] nota a questo punto come Hegel "costruisca l'essenza dello Stato sulla famiglia e sulla guerra."[28] Certo famiglia e guerra sono i punti terminali dei due processi opposti che Hegel deve ora ridurre alla *Gleichheit*, all'"indifferenza" o, in parole povere, sintetizzare. Ma non ci pare che si possa isolarli o sopravvalutarli nei confronti di tutta la precedente articolazione di quei processi stessi. Al momento del passaggio Hegel dice che "nelle precedenti potenze la totalità della particolarità s'è presentata secondo i suoi due lati, della particolarità in quanto tale, e dell'universalità come unità astratta"; l'una è la famiglia, l'altra è il negativo in genere (Hegel non nomina piú la guerra). E aggiunge: "ma la natura assoluta non è presente in alcuna [di quelle due potenze] nella forma dello spirito, e perciò neppure come eticità. Né la famiglia, e ancor meno le potenze subordinate, *e meno che mai* (*am wenigsten*) il negativo, sono etici. L'eticità, con piú piena negazione della particolarità e dell'identità relativa di cui il rapporto naturale è soltanto capace, dev'essere assoluta identità del-

l'intelligenza; ovvero, l'assoluta identità della natura dev'esser assunta nell'unità del concetto assoluto, ed esser presente nella forma di questa unità, essere un'essenza chiara e parimenti assoluta e ricca, un completo obiettivarsi ed intuirsi dell'individuo nell'altro (*in dem fremden*), e pertanto, superamento della determinatezza e configurazione naturale, piena indifferenza dell'auto-soddisfacimento." Sí che l'eticità si determini ancora nel senso "che l'individuo vivente, come vita, sia uguale all'assoluto concetto, che la sua coscienza empirica sia una con l'assoluto, e la coscienza assoluta sia essa stessa la coscienza empirica, un'intuizione distinguibile da sé stessa ma sí che la distinzione sia del tutto qualcosa di superficiale e d'ideale, *und das Subjektsein in der Realität und der Unterscheidung nichts ist* [...]. Nell'eticità l'individuo è pertanto in una guisa eterna; il suo essere e il suo fare empirico sono assolutamente un universale; poiché non è l'individuale, ma lo spirito assoluto universale che opera in lui." L'intuizione di quest'idea dell'eticità è il *popolo* in quanto esso è la "vivente indifferenza, ed ogni indifferenza naturale è negata" e pertanto in esso "l'individuo s'intuisce in ciascuno come sé stesso, e giunge alla piú alta obiettività e soggettività; quest'identità di tutti non è una identità astratta, l'uguaglianza della *Bürgerlichkeit*, ma un'identità assoluta, intuita, e presentantesi nella coscienza empirica, nella coscienza della particolarità; l'universale, lo spirito, è in ciascuno e per ciascuno, proprio in quanto è individuo." Qui "il particolare, l'individuo, è in quanto particolare coscienza, assolutamente uguale all'universale; e quest'universalità, che ha assolutamente unificato con sé la particolarità è l'esser divino del popolo, e quest'universale, intuito nella forma ideale della particolarità, è il dio del popolo: è una maniera ideale d'intuirlo."[29]

Non che "fondare lo Stato sulla famiglia e sulla guerra" ci pare che qui Hegel sia stato costretto, dall'articolazione stessa del suo sistema, a trovare un nuovo ed originario cominciamento, una nuova fondazione. O meglio ancora, dopo aver analizzato quelle forme di vita umana che l'esperienza gli offriva, ma che non sopportavano una identificazione immediata con l'unità assoluta dello spirito, è costretto a proporre quest'identificazione stessa nella figura protoromantica del *popolo*, come identità assoluta e in sé comprendente le unilaterali determinazioni precedenti, riprese

ed inverate (ma *tutte*, non soltanto la famiglia e la guerra) nella sua struttura.

La "totalità" cosí raggiunta dev'esser considerata ora, dice Hegel, secondo "i momenti della sua idea," e cioè nella sua staticità (*Ruhe*) come *struttura statuale*[30] e nel suo movimento come *governo*. Una determinazione politica idealizzata (è possibile esprimere il concetto soltanto in termini storici: diremo quindi: una determinazione *politico-romantica*) viene cosí ad opporsi a quella economica della prima parte, e cerca di ridurla nei quadri della propria "organicità." Gli echi della vita sociale dovranno perciò risuonare a diverse riprese in questa sistematizzazione, rivelando gli sforzi di Hegel per ridurre sotto il segno dell'assoluta *politicità* le determinazioni sociali, prima considerate anche in alcuni fra i loro aspetti piú carichi di tensione (sforzi che d'altra parte si tradiscono anche in una non palese, ma pur riconoscibile oscillazione fra la descrittiva tradizionale e la sistematizzazione moderna). Questi echi si affievoliscono sempre piú per il silenzio loro imposto dall'assoluta fondazione organicistica, e si acquietano definitivamente nella cristallizzata struttura per classi della raggiunta organica totalità, e ciò sia nel momento statico, o costituzionale, che in quello dinamico, o governativo. Nel primo son distinte un'eticità "assoluta," o del valore, un'eticità "relativa," o della "probità," ed una eticità che potremmo dire passiva, o della "confidenza," cui con evidente risonanza platonica d'una giustificazione dei ceti secondo le "virtú" (Platone) o i motivi ideali (Hegel) rispettivi corrispondono la "classe assoluta," nobiliare-guerriera, la classe borghese, e infine lo *Stand des Zutrauens*, o *Bauernstand*, la classe agricola, della "*rohe Sittlichkeit*," la cui eticità consiste nella "confidenza nella classe assoluta" e nella conseguente possibilità del valore militare e del rischio della vita. Gli echi della vita sociale risuonano ancor piú nello stadio del movimento, o del governo (dopo la presentazione della sfera piú alta, il "governo assoluto" che "non spetta ad alcun ceto, poiché è l'indifferenza di tutti" ed è costituito dagli anziani e dai sacerdoti, provenienti però dalla classe nobiliare) nella prima divisione del suo secondo momento (governo universale), il "sistema dei bisogni" (sotto questa denominazione, invece, nella *Rechtsphilosophie* sarà intesa la prima parte della sezione sulla "società civile," che comprenderà le determinazioni del bisogno-soddisfazione, del lavoro e della

ricchezza, e conterrà essa l'enunciazione degli *Stände*). Il singolo si trova in un primo momento di fronte all'"intero" come alla "cieca ed incosciente totalità dei bisogni e dei loro modi di soddisfazione": l'universale deve dominare questa forza cieca regolando il rapporto di bisogno ed eccedenza, e determinando i reali bisogni particolari di ciascuno secondo le circostanze. Ma anche qui ritorna l'elemento della differenza come *disuguaglianza di ricchezza* ("in sé e per sé necessaria [...] l'impulso all'accrescimento della ricchezza non è altro che la necessità di elevare nell'infinito la determinata individualità del possesso"[31]) che reintroduce rapporti di signoria e servitú, in sede propriamente economica: "il singolo ricchissimo (*ungeheuer Reiche*: oggi diremmo 'ricco sfondato') diviene una potenza; egli supera (*aufhebt*) la forma della diretta dipendenza fisica, portandola ad una dipendenza universale, non particolare [...] Il primo carattere della *classe dell'acquisto* [la borghesia industriale e commerciale], d'esser capace di un'organica assoluta intuizione e di rispetto per una divinità, quantunque esterna, cade via, e subentra la bestialità del disprezzo d'ogni elevatezza. L'insipienza, il puramente generale, la massa di ricchezza, è l'in sé, e l'assoluto legame del popolo, l'etico, è dileguato; il popolo è dissolto."[32] Quindi, compito del governo è d'intervenire a regolare i rapporti di ricchezza, nell'ambito della struttura classista dello Stato, specie per mezzo delle imposte. Lo Stato interviene poi ancora come potere giudiziario ("sistema della giustizia") e, infine, come potere disciplinare (*System der Zucht*) sia poliziesco che educativo (l'intervento dello Stato si spinge fino al controllo della procreazione). Colonizzazione, forme di governo: quest'ultima parte però è semplicemente abbozzata.[33]

Cerchiamo ora di riassumere i motivi di questo scritto, che riguardano il nostro problema, del rapporto fra società, politica ed etica. E noteremo anzitutto, il tentativo di Hegel d'una presa di coscienza del senso etico dei fenomeni del mondo dei rapporti economici (di produzione e distribuzione della ricchezza) e sociali (uguaglianza, disuguaglianza, dipendenza, strati sociali). In secondo luogo, l'identificazione del mondo dell'economicità con la sfera dell'eticità relativa, regno del bisogno e della sua soddisfazione e, pertanto, dell'interesse individuale, elevabile soltanto ad un unilaterale livello di eticità per mezzo dei rapporti di *diritto*: quest'ultimo motivo sarà sviluppato nel successivo articolo *Über*

die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, dal lato filosofico-giuridico, per mezzo della critica delle piú compiute espressioni del giusnaturalismo, l'etica di Kant e di Fichte; nella *Rechtsphilosophie* poi, su di esso sarà costruito il secondo momento della sistematizzazione dialettica, quello della "moralità," regno della riflessione e dell'intelletto nei rapporti etico-giuridici. In terzo luogo, la contrapposizione d'una nuova fondazione originaria ed autonoma dell'assoluta eticità, nell'elemento del popolo, alla descrittiva delle prime due parti. Come è stato osservato,[34] Hegel non distingue ancora chiaramente l'idea di popolo (che accoglie dallo storicismo protoromantico, e soprattutto da Herder) da quella di Stato. Comunque però le determinazioni di "struttura statuale" e di "governo," secondo le quali la vita stessa del popolo essenzialmente si articola, ci autorizzano ad identificare il nuovo piano di questa assoluta fondazione originaria come il piano della *politicità*: questo, naturalmente, anche ad accettare le precisazioni di Rosenzweig circa il senso dei termini di *Verfassung* e *Regierung*, in quanto queste precisazioni ci avvertono soltanto circa la differenza della veduta *politica* hegeliana da quella illuministica. *Politicità sui generis*, quindi, ma pur sempre politicità: termine, per noi, ancora problematico per le questioni che si connettono all'intelligenza del suo senso, fra le quali non ultime quella del frammischiarsi continuo del ricordo del prossimo passato tedesco (fridericiano) con l'interesse ricostruttivo per il futuro (ipotesi sostenuta da Rosenzweig e combattuta da Lukács) e quella del perdurare degli ideali classici, che spesso (molto di piú, però, nell'articolo sul *Diritto naturale*) rivestono di forme arcaiche concezioni moderne e spesso s'insinuano nel contenuto stesso del sistema. In ogni caso, idealizzazione e assolutizzazione della determinazione politica, e sua contrapposizione alla sfera della socialità-giuridicità, il relativo etico. Infine, tentativo di mediazione di questa contrapposizione stessa, secondo una direzione dalla quale Hegel non defletterà mai, perché lo schema dialettico che qui non è ancora riformulato nel senso proprio hegeliano, e secondo il quale si articoleranno invece gli ulteriori tentativi di mediazione, sarà proprio esso a confermare e ad imprimere maggior nettezza e decisione a questa direzione stessa; la quale, in conseguenza dell'idealizzazione ed assolutizzazione di cui sopra, sarà la direzione d'una *preminenza assoluta di valore* della determinazione

politica, tale che sarà quest'ultima a dover comprendere e risolvere in sé le determinazioni sociali. Non è un caso che qui, nel *System*, come in seguito nella *Rechtsphilosophie*, le determinazioni sociali appaiano sempre due volte; una prima volta in sede d'una loro considerazione analitica, descrittiva, o meglio, *fenomenologica* (si tratta dell'analisi e della descrizione del loro senso *ideale*: esse vengono idealizzate nel momento stesso della loro constatazione, anzi, prima ancora del loro stesso ingresso: basti ricordare l'ordine, assolutamente ideale, del loro succedersi) e una seconda volta in seno alla sistematizzazione finale, già ridotte, soggiogate e domate, già "organicizzate" e pertanto risolte e trasfigurate (o deformate, come direbbe Marx) dalla loro specifica, originaria essenza di determinazioni materiali, naturali, proprie della sfera del bisogno, alla nuova assunta essenza ideale di *momenti* dell'organico assoluto statuale, lo spirito nel momento del suo oggettivarsi. Che l'impresa di una tal trasfigurazione si compia in questa seconda sede, o che essa sia stata già sostanzialmente compiuta nella sede stessa della loro analisi fenomenologica, e contemporanea idealizzazione, è la questione piú importante di questo complesso di problemi, perché si riferisce a quella sede generalissima a cui tutti i problemi dell'interpretazione hegeliana devono essere riportati, quella del problema della circolarità dialettica del sistema. Tale circolarità non è qui ancora esattamente formulata come un principio, ma, come si vede, come tale già incomincia visibilmente a funzionare.

Si giustificano, quindi, le ragioni del nostro attuale interesse per questo scritto giovanile di Hegel: se non tutti, molti fra gli elementi essenziali della filosofia hegeliana del diritto sono già qui presenti, e con essi i problemi della loro interpretazione. Le differenze che restano ancora dipendono dalle ulteriori fasi di sviluppo del pensiero politico di Hegel, documentateci dagli scritti seguenti, primo fra tutti l'*Articolo sul diritto naturale*.

4. *L'Articolo sul diritto naturale*

L'apporto essenziale dell'articolo sulle *wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*[35] consiste anzitutto nella critica del moralismo giusnaturalistico kant-fichtiano (seconda parte),

che segue quella dell'empirismo etico-giuridico (prima parte) e procede in concomitanza con la generale critica della "filosofia della riflessione," contenuta in tutti gli scritti teoretici dello stesso periodo (*Differenz, Glauben und Wissen, Verhältnis, Logica e metafisica* ecc.). Gli argomenti della critica sono noti: formalismo della legge, vuotezza "tautologica" della norma suprema, non soltanto "superflua," ma "falsa," in quanto sanziona un'effettiva immoralità interpolando la pretesa assolutezza della forma nella condizionatezza del contenuto[36]; svalutazione dell'"assoluta maestà" della nazione, del tutto organico. Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero politico-sociale hegeliano dobbiamo notare come in questa critica stia l'origine di quella che nella *Rechtsphilosophie* sarà la sfera della "moralità" (momento dialettico contrapposto al "diritto"), o meglio, l'origine di quel mutamento sistematico che pone in quel grado dello sviluppo dialettico, la sfera appunto, della "moralità," la cui considerazione ed individuazione era stata soltanto accennata, e non resa autonoma, nella prima parte del *System*, come sappiamo. A tal fine occorreva però sia che dal piano critico si passasse al piano sistematico (che la "moralità" venisse non soltanto giudicata come una soluzione storica del problema etico, ma anche assunta, positivamente, come un grado dello sviluppo dell'intero etico) e sia, naturalmente, che Hegel formulasse rigorosamente il principio dialettico. Ora, questi due passi, vengono sostanzialmente compiuti proprio in quest'articolo: con maggior decisione e consapevolezza il primo, ché il secondo ha ancora bisogno della messa a punto terminologica, che si avrà nella successiva *Realphilosophie* (ma anche qui la *Tragödie im Sittlichen* mostra già la struttura d'un movimento di *Entäusserung*).

Infatti, il problema centrale della terza parte dell'articolo, non piú critica ma sistematica, ricostruttiva, è proprio quello di riassumere, nella totalità dell'eticità assoluta, (espressa anche qui nella figura del *popolo*) il mondo del bisogno, dell'interesse, dell'economia, e pertanto anche del diritto astratto, della "moralità," che di quello è l'espressione formale, ideale. Qui però, a differenza dal *System*, la rappresentazione sistematico-costruttiva si riveste di forme storiche, senza peraltro abbandonare il proprio carattere sistematico-metafisico. Ricompare, cioè, in questo scritto quella caratteristica interferenza continua di un piano storico e d'un piano metafisico che già aveva dominato gli scritti giovanili e che si accen-

tuerà sempre piú nella *Realphilosophie*, nella *Fenomenologia* e nel *Sistema*; interferenza, o meglio ancora, identificazione di piani (ché si tratta, insomma, dei due aspetti d'un unico processo: si ricordi il commento di Haym alla *Fenomenologia*) secondo cui le diverse figure che si susseguono sono contemporaneamente figure storiche ed elementi d'un processo eterno, momenti d'una "tragedia" che l'"assoluto rappresenta eternamente seco stesso." Ma, ciò che è per noi ora della massima importanza, questa storia è precisamente storia dei rapporti politico-sociali, anzi, in un certo senso (e nelle intenzioni di Hegel) storia del rapporto stesso fra la politica e la socialità: mentre nello stesso tempo, è storia dell'eticità, storia etica dell'assoluto, storia trasfigurata, umana e divina insieme.

Le prime pagine di questa terza parte disegnano una dialettica di "indifferenza" e "differenze" che riproduce la formula, che conosciamo, della "identità della identità e della non-identità" e che conduce alla formulazione ideale del problema in questi termini: nell'assoluta eticità sono compresi i due lati, dell'infinità, o indifferenza o del negare le differenze, lato ideale; e d'altra parte, del permanere del negato, della differenza: come se "la realtà, in cui l'eticità si obiettiva, si sdoppiasse in una parte, che assolutamente è accolta nell'indifferenza, ed in un'altra, in cui il reale sussiste come tale, e perciò come relativamente identico, e porta in sé soltanto il riflesso dell'eticità assoluta." È cosí posta quella differenza, che poi, è *un rapporto interno* agli individui (questo, naturalmente, è proprio il grave problema di Hegel) fra un'eticità relativa e un'eticità assoluta alle quali corrispondono nel concetto, *la praticità* del bisogno e della soddisfazione, il *diritto* come questa praticità stessa in quanto accolta nell'indifferenza, o "identità formale"; e al di sopra di queste sfere, l'assoluto della eticità. A queste sfere dell'eticità assoluta, e della eticità relativa di bisogno e diritto, corrispondono, nell'organicità del popolo, due *Stände*: una classe di *Liberi*: "Individuo dell'assoluta eticità, i cui organi sono i singoli individui, e che, considerato dal lato della sua indifferenza è l'assoluto spirito, dal lato della sua obiettività, è il vivo movimento e il divino autogodimento di quest'intero nella totalità degli individui come suoi organi e membri; ma anche il suo lato formale o negativo dev'esser parimenti assoluto, e cioè un lavoro che non si diriga alla negazione di singole determinatezze, bensí alla morte

[negatività assoluta] e il cui prodotto non sia un individuale bensí l'essere e la conservazione dell'intero dell'organizzazione etica. A questa classe Aristotele assegna, come suo affare, ciò che i greci chiamavano *politeuein*, che significa vivere nel, con e per il proprio popolo, condurre una vita universale, interamente dedicata alla cosa pubblica, oppure il filosofare: due occupazioni che Platone [...] non vuol separate ma assolutamente congiunte." Segue la classe dei "non liberi" che "è nella differenza del bisogno e del lavoro, nel diritto e nella giuridicità (*Gerechtigkeit*) del possesso e della proprietà; il suo lavoro si rivolge alla singolarità, e pertanto non implica in sé il pericolo della morte." In questa categoria dei non liberi dev'esser compresa (*gerechnet*) la terza classe, il *Bauernstand* del *System*, che "nella rozzezza del suo lavoro non formante ha a che fare soltanto con la terra come elemento" e che, come nel *System*, l'elemento del valore e del pericolo avvicina alla prima classe, in quanto ne aumenta in guisa elementare e quantitativa, la forza materiale.[37]

Fino a questo punto la deduzione degli *Stände* si mantiene sul piano della sistematica assoluta: il suo lato storico non è espresso, se non molto indirettamente, nelle citazioni di Platone e Aristotele. Ora esso compare, invece, in primo piano, per mezzo d'un passaggio fortemente ellittico. Alla distinzione degli *Stände* segue un accenno ai moderni: la seconda classe dispensa la prima dai rapporti reali di proprietà, pensiero, lavoro: e con il progressivo allontanarsi della classe "dell'acquisto" dal servizio militare, con esplicito riferimento ai "*neuer Völker*" si forma lo *Stand der Tapferkeit* come classe particolare per la quale "possesso e proprietà sono almeno qualcosa di accidentale"; segue una citazione del *Politico* platonico e della *Politica* d'Aristotele relativa alla seconda classe (degli incapaci di abiti valorosi e temperanti, puniti dall'arte regia con la morte, esilio e schiavitú: *Pol.* 307-309; per Aristotele: il genere servile come "ciò che per sua natura non appartiene a sé, ma ad un altro" *Politic. libr.*, I, c. 4). Ma il rapporto di dipendenza può avere una doppia forma: o può essere dipendenza di individui della seconda classe (nature servili) da individui della prima, oppure, rapporto di dipendenza dell'intera classe non libera (i cui individui sono però formalmente liberi, non schiavi: sono non liberi per il loro tendere al soddisfacimento del bisogno ecc.) dalla classe libera. La prima forma è quella della schiavitú nel

mondo antico. Essa è scomparsa "nell'empirica apparenza d'universalità dell'impero romano": ma con essa è scomparsa qualsiasi distinzione di categoria di liberi e non liberi, e "con la perdita dell'eticità assoluta e con lo scadimento della classe nobile, le due classi suddette son diventate uguali, e col cessare della libertà ha dovuto necessariamente cessare anche la schiavitú." La cessazione della dipendenza individuale non si è tradotta nella forma universale (o ideale) di dipendenza (di classe da classe), bensí in una "mescolanza" delle due classi "sotto la legge dell'identità formale," nella quale "in verità la prima classe è stata interamente soppressa, e la seconda s'è identificata col popolo intero." Intendiamoci, non che Hegel deprechi la cessazione della schiavitú, o dipendenza individuale: egli vuole bensí denunziare storicamente la scomparsa d'una classe di "liberi" dedicata al *politeuein*: la sostituzione, come chiarisce citando Gibbon, dello "spirito privato" allo "spirito pubblico." La classe dell'attività privata si costituisce cosí a "sistema della proprietà e del diritto," nel quale "ogni individuo, in quanto in sé è capace d'un possesso, si rapporta verso tutti come universale, ovvero come *Bürger*, nel senso di *bourgeois*."

Il passaggio dal piano sistematico a quello storico dev'essere inteso in senso fenomenologico; ancora nel precedente accenno ai moderni, in fondo, l'articolazione delle due classi sembrava valere per tutti i tempi: ma la distinzione, nel concetto, d'una dipendenza individuale da una dipendenza di classe da classe, introduce alla considerazione del manifestarsi storico di questa complessa dialettica di socialità, politicità ed eticità: le figure storiche sono simboli di determinazioni ideali, e tale loro carattere si conferma esplicitamente nel seguito, che contiene insieme un'interpretazione del senso ideale delle determinazioni storiche considerate, ed una soluzione del problema del rapporto fra il momento "relativo" e quello "assoluto" dell'eticità: almeno nelle intenzioni di Hegel, una riconquista del piano sistematico mediata dalla verifica storica.

Infatti il borghese, nella sua "nullità" politica, resta uomo privato, trova il proprio compenso nei frutti dell'acquisto e della pace e nella sicurezza individuale, e pertanto, sottraendosi al valore militare ed alla necessità del rischio della vita, lascia questi elementi alla prima classe: la "mescolanza dei principi" delle due classi è pertanto "superata" in una nuova "cosciente loro separazione," sí che ciascuna delle due classi ottenga il suo diritto e ne ri-

sulti la realtà dell'eticità come assoluta indifferenza, come realtà d'un rapporto nell'opposizione, o come superamento dell'opposizione stessa o sua "conciliazione": e questo in quanto "l'ultimo [la classe borghese, o meglio i suoi valori ideali] venga sottomesso dal primo [la prima classe e i suoi valori, ossia l'eticità assoluta], e questo stesso sottomettere venga indifferenziato e conciliato. Questa conciliazione consiste proprio nella conoscenza della necessità e nel diritto che l'eticità concede alla sua natura inorganica ed alle potenze sotterranee, in quanto ad esse lascia e sacrifica una parte di sé stessa. Perché la forza del sacrificio consiste nell'intuizione, mentre nella oggettivazione consiste la mescolanza con l'inorganico; per la quale intuizione tal mescolanza vien risolta, l'inorganico vien separato e riconosciuto come tale, e pertanto viene assunto nell'indifferenza." E segue l'importantissimo passo: "È nient'altro che lo svolgersi della tragedia nell'etico, che l'assoluto eternamente con sé stesso rappresenta: che esso si produca eternamente nell'obiettività, che in questa sua forma si dia alla sofferenza ed alla morte, e che dalla sua cenere si risollevi nel trionfo." La tragedia è quella delle *Eumenidi*, in cui le Erinni, vindici del diritto familiare e privato (il diritto della "differenza"), perseguono Oreste che è difeso da Apollo, dio della luce dell'indifferenza. Atena, la divinità del popolo ateniese, dirime il conflitto placando le Erinni ed accogliendole, come Eumenidi, accanto al suo altare come subordinate divinità del popolo. Cosí le forze della "differenza," del bisogno, dell'interesse e del diritto vengono accolte in seno al sistema dell'eticità, una volta che la loro sfera sia riconosciuta nel suo particolare diritto e ad esso limitata. La divisione degli *Stände* si ripresenta come articolazione d'una organica totalità.[38] La quarta parte dell'articolo tratta dei rapporti fra il diritto naturale (nel suo nuovo senso hegeliano, di sistema dell'eticità) e le scienze positive del diritto: riprende il problema della *positività* denunziando la forma di "cattiva positività" che le scienze del diritto assumono ove vogliano costituirsi come autonome nei confronti dell'etica e della filosofia.

A noi interessano gli apporti nuovi di questo scritto nella sua terza parte, ricostruttiva, nei confronti del precedente *System*, in ordine alla soluzione del problema dei rapporti fra socialità, politicità ed eticità. Essi sono: l'impostazione storico-ideale, e non piú analitico-ideale, del problema, e la sua soluzione che già può dirsi

rigorosamente dialettica, in senso hegeliano e non piú schellingiano. Come abbiamo visto, infatti, manca qui la fenomenologia delle determinazioni economiche, che caratterizzava la prima parte del *System* (e che verrà ripresa invece nella *Realphilosophie*); ad essa si sostituisce la critica dell'empirismo e del razionalismo giuridico. La contrapposizione della sfera della politica a quella dell'economia, resa piú evidente nel *System* dal rapporto stesso delle sue parti, e dalla *nuova* fondazione dell'eticità sull'elemento originario del popolo, che *sorge contro* la descrittiva della prima parte, vien qui attenuata proprio dalla mancanza d'una prima parte descrittiva, onde la fondazione dell'eticità, ugualmente incentrata sull'elemento del popolo, appare piú come un inizio vero e proprio. Non solo, ma in un certo senso il rapporto è addirittura invertito, perché alla fondazione assoluta, che si riveste di forme storiche nella rappresentazione d'una forma di *immediata* eticità assoluta (la polis ellenica) *segue* la constatazione d'un prevalere della sfera dell'economia e del diritto che smembra l'organicità immediata della prima fase: ciò perché a Hegel non interessa piú tanto la *descrizione* astratta delle determinazioni economiche, ma piuttosto proprio il problema del loro contrapporsi alla totalità organica immediata, la loro pretesa all'autonomia ed al dominio su tutta la vita etica, sanzionata dal *diritto*, e nello stesso tempo la *verifica* storica del movimento ideale di tale contrapposizione. Si è maggiormente avvicinato qui Hegel alla concretezza storica? Sí e no: non certo nel senso di una rinunzia all'idealizzazione, alla sistematizzazione, infine alla preformazione delle determinazioni storiche: sarebbe una rinunzia al suo stesso idealismo; bensí nel senso del riconoscimento dell'impossibilità di porre e di risolvere il suo problema senza questa traduzione dei suoi termini in termini storici: traduzione, naturalmente, non completa e definitiva ma, nei confronti della sistematica, essa stessa *fenomenologica*, e pertanto, in un certo senso, provvisoria: in fondo, la stessa storia dei rapporti fra l'etica e l'economia è la tragedia che eternamente l'assoluto, l'intero, rappresenta con sé stesso.

Nei confronti del *System* dobbiamo notare quindi la netta prevalenza del momento della risoluzione del problema, su quello della sua impostazione; e insieme la messa allo scoperto dell'organo della risoluzione stessa, che è la dialettica, proprio in quanto *autoestraneazione* ed *autoriconquista* dell'intero: manca il termine

di *Entäusserung*, ma l'eticità riconosce, nella sfera economico-giuridica, la *propria* "inorganica natura," e, assumendola, la nega in quanto momento separato e riconquista sé stessa; questa, che Lukács chiama una "*idealistische Überspannung*," una "mistificazione,"[39] è certamente tale, ma non è soltanto questo, non è una inessenziale o superficiale esasperazione idealistica: è il segreto della soluzione stessa di Hegel, è il comparire della dialettica hegeliana, cui in ogni caso il termine di "mistificazione" dovrebbe essere integralmente esteso. D'altro lato, però, è innegabile che la forma storica rivestita dall'articolazione del problema non manca di riflettersi anche sulla sua conclusione, ed ha senz'altro ragione Lukács nell'affermare che la riassunzione dell'economia come momento dell'eticità significa, sul piano storico, un riconoscimento ed una accettazione da parte di Hegel della nuova realtà della società borghese, la denunzia delle cui contraddizioni (che, secondo Lukács, Hegel ha tentato, benché in modo inadeguato e viziato dal presupposto "idealistico") comunque "non ha nulla a che fare coll'anticapitalismo romantico."[40]

In conclusione, nel *System* Hegel ha contrapposto alla sfera sociale la sfera politica, (in senso, però, precisamente opposto alla contrapposizione illuministica: questa si verifica a tutto favore della determinazione sociale, economica — borghese — sanzionata eticamente dal diritto naturale, nei confronti della quale la sfera politica è un condizionato; in Hegel, invece, è la sfera politica ad esprimere l'assoluto etico, mentre quella sociale è il mondo del relativo, del casuale, dell'accidentale) e in un secondo momento ha tentato di riunificarle nel senso d'un assoggettamento della sfera sociale da parte di quella politica, d'un riassorbimento della prima nella "totalità organica" della seconda; ma a tal fine gli è mancato l'organo funzionale: onde la sintesi e la soluzione appaiono ancor prive di una giustificazione sistematica. Nell'*Articolo sul diritto naturale*, invece, egli ha ripreso il problema di tale riunificazione, e ne ha ritrovato l'organo: la dialettica di *Entäusserung-Aufhebung*. Comunque si debba giudicare della validità di quest'ultimo, è però certo che, a cominciare da questo momento, qualsiasi giudizio sulla soluzione hegeliana dei rapporti fra economia, politica ed etica, dipenderà precisamente da un giudizio sulla dialettica hegeliana stessa, nella sua struttura e nella sua articolazione.

5. *Il primo corso della* Realphilosophie (1803-1804)

E passiamo alla *Realphilosophie*.[41] Entrambi i corsi di lezioni presentano il tentativo di Hegel di rinnovare il sistema, articolandolo in funzione del nuovo organo, la dialettica: il contenuto, infatti, è approssimativamente quello del *System*; ciò che varia è la distribuzione, l'articolazione dialettica e, conseguentemente, il senso e la funzione specifica di alcune fra le piú importanti "figure." Le lezioni del 1803-4 (*Realph.*, I) presentano ancora una struttura *esteriormente* schellingiana, in quanto il progresso dialettico della *coscienza* vi è denominato ancora processo di *potenziamento*: in un certo senso si potrebbe dire (ed è stato detto) che Hegel ha sempre mantenuto un carattere di potenziamento ai processi dialettici da lui costruiti e che quindi in questa forma di strutturazione egli è sempre rimasto sotto l'influenza di Schelling. Ora, se ciò significa che Hegel ha sempre inteso il processo dialettico come una progressiva elevazione, o una conquista di progressive tappe *da parte di un unico soggetto*, che poi è l'assoluto o l'intero, questo perdurante schellingianismo (o, in definitiva, *monismo*) di Hegel è innegabile. Ciò che però cambia è l'articolazione del processo stesso, il come ed il perché, il modo e la giustificazione del potenziamento stesso; e da questo punto di vista il mutamento sostanziale è riscontrabile già qui, nelle lezioni del 1803-4, malgrado il perdurare del termine, come dicevamo.

Il rapporto fra i due corsi di lezioni, dedicato il primo alla dialettica della *coscienza*, il secondo alla dialettica dello *spirito* è approssimativamente il rapporto dei due successivi punti di vista secondo i quali, per lo Hegel di Jena, dev'essere rappresentato lo sviluppo dell'intero.

La coscienza si presenta come *memoria*, come *linguaggio* (suo prodotto) e diventa, con *l'intelletto*, assoluta riflessione in sé stessa. Il processo teoretico passa nel processo pratico "in cui la coscienza si rende parimenti a totalità, e ottiene un'esistenza contrapposta alla precedente esistenza ideale in quanto nel *lavoro*, essa diviene il *medio* (*Mitte*) dello strumento." Nella prima potenza la coscienza dimostra il suo dominio ideale, nella seconda, il suo dominio reale sulla natura, si costruisce per sé (*lavoro e strumento*) e si realizza in momenti reciprocamente differenti (ognuno dei quali è una

coscienza) nella *differenza dei sessi* in cui la *brama naturale* diviene "permanente attrazione"; qui si passa alla terza potenza (*possesso*): amore, matrimonio, famiglia; il singolo come totalità, *lotta* delle due totalità, loro riconoscimento. Passaggio dalla coscienza allo spirito: *Sittlichkeit* (è nella "organizzazione d'un *popolo* che la natura assoluta dello spirito giunge al suo diritto"): *linguaggio* d'un popolo, *lavoro* d'un popolo.

Questa la successione delle determinazioni. Noi ne considereremo ora i punti che piú direttamente riguardano il nostro problema (II e III potenza) e cioè le analisi sul lavoro e sulla proprietà, nelle due potenze rispettivamente.

Nella brama (*Begierde*) animale, che si rivolge all'oggetto per distruggerlo, entrambi gli elementi (brama e oggetto) sono negati immediatamente, l'una perché si soddisfa e l'altro perché viene distrutto. Perché si trapassi nella mediazione o nella idealità (o perché sia superata l'animalità del desiderio) è necessario che entrambi sian tolti e *permangano*, dove proprio lo stabile esser-tolto (*das bleibende Aufgehobenwerden*) è il medio che s'introduce fra le due determinazioni opposte. Ciò avviene nel *lavoro*, nel quale la brama strappa l'oggetto da distruggere dalla sua generale connessione, e lo isola, toglie l'oggetto e sé stessa ed è in ciò una "idealità del togliere." Cosí l'individuo è attivo "quale lavorante," l'oggetto vien tolto, ed ambedue permangono. "La brama, nella distruzione da lei operata, non giunge al proprio soddisfacimento, e l'oggetto [lett.: l'oggettivo, *das Gegenständliche*] cosí come vien distrutto, anche permane. Il lavoro è questa coscienza pratica come relazione di universali, un esser-uno di entrambi; parimenti esso dev'essere il medio in cui quelli si rapportano quali opposti, ed in cui, quali separati, sono però permanenti, onde il lavorare come tale conserva la propria esistenza permanente. Il lavoro stesso è una cosa. Lo *strumento* è l'esistente medio razionale, l'esistente universalità del processo pratico. Esso appare dal lato dell'attivo contro il passivo [e viceversa]: è esso stesso passivo dal lato del lavorante, e attivo di fronte al lavorato. È ciò in cui il lavorare ha il proprio permanere, ciò che solo resta del lavorante e del lavorato, e in cui si perpetua la loro casualità; esso si trapianta nelle tradizioni, in quanto sia il bramante che il bramato permangono, e tramontano solo come individui. È un distruggere ostacolato mediante la necessità, ovvero un assoluto esteriore."[42]

Questa esteriorità del rapporto dei termini della dialettica del lavoro vien soppressa con un movimento di interiorizzazione della reciproca esteriorità: invece di un soggetto e di un oggetto ci si presentano, quasi animate d'improvviso con rapidissima dissolvenza, due coscienze, in un rapporto per cui "nell'esser per sé dell'altro ognuno è per sé stesso, sí che ognuno nella coscienza dell'altro, vale a dire nella propria esistenza, nel proprio esser per sé, è per sé": il rapporto sessuale è il momento dell'improvvisa animazione dei due elementi del movimento, e la reciproca interiorizzazione, o l'esser per sé di ciascuno nell'altro, è l'*amore*, nel quale la brama, "si libera dalla relazione al godimento; essa diviene un immediato esser-uno di entrambi, nell'assoluto esser per sé." Il permanere di tale rapporto è il *matrimonio*, su cui si istituisce la *famiglia*. Ma la relazione familiare è un'unificazione immediata, priva dell'elemento della negazione. Questo potrà far ingresso soltanto ove ciascun individuo si chiuda in sé stesso come una "totalità," e pertanto non possa vedere nell'altro se non un altro assoluto, irriducibile, col quale non potrà porsi se non in una relazione di lotta, lotta per la propria "idealità," ossia per il *riconoscimento* (riconoscimento della *proprietà* di ciascuno, ma in senso universalmente idealizzato: dell'intera sfera del "proprio"). La risoluzione positiva della lotta (la morte naturale, qui come nella *Fenomenologia*, non è una soluzione perché non ha apertura dialettica) è il riconoscimento mediato dalla lotta stessa, ossia dal rischio della vita; è l'assoluto trasferire il proprio esser per sé nella totalità degli altri, il divenir cittadino (che implica il rischio della vita) o membro d'una totalità organica: il *popolo*. È questo il passaggio dalla *coscienza* allo *spirito*.[43]

Nella sfera del popolo devono ora esser dimostrate come inverantisi le categorie precedenti, linguaggio e lavoro. Quest'ultimo punto è naturalmente il piú interessante per noi, in quanto ci presenta una nuova forma del tentativo hegeliano di risolvere la socialità nella politicità (o, piú esattamente, di *preparare* tale risoluzione) e questo proprio puntando sulla piú autentica fra le categorie sociali, il lavoro.

Esso ora si presenta come lavoro *del singolo* e come lavoro *universale*. Comune ad essi è il fatto che il lavoro si rapporti al bisogno. Nei riguardi del primo c'è da osservare come il processo per cui si *impara* un lavoro, non sia un processo *istintivo* (di soddisfa-

zione d'un bisogno), ma mediato: esso è un modo dello spirito. Molto piú importante, però, è la seconda determinazione. Per essa, l'abilità lavorativa del singolo diviene patrimonio comune attraverso l'*invenzione*, perché gli altri, imparando ad usarla, ne tolgono la particolarità. Lo strumento rimane, però, qualcosa di formale per l'uomo, sua formale attività. Con la *macchina* l'uomo toglie quest'attività formale: ma per ciò stesso egli sfugge al vivo rapporto con la vivente natura, la quale si vendica di quest'inganno abbassando sempre piú il suo lavoro: "la negativa vitalità sfugge via, e il lavoro che resta *wird selbst maschinenmässiger*" (pp. 236-237).

Il lavoro per il soddisfacimento dei bisogni è ora insieme universale e ideale. L'uomo non lavora piú per ottenere ciò di cui ha bisogno, ovvero non adopera piú ciò che ha prodotto; in luogo del reale soddisfacimento dei bisogni subentra la *possibilità* del soddisfacimento: il lavoro diviene universale e astratto. L'uomo si limita a lavorare per *uno* dei suoi bisogni che poi viene scambiato con le altre cose necessarie: cosí il soddisfacimento della totalità dei suoi bisogni implica *il lavoro di tutti*. Il lavoro acquista cosí un valore: il lavoro ed il possesso dell'uomo "non sono ciò che sono per lui, ma ciò che sono per tutti," e scompare per ciascuno la sicurezza che il suo lavoro soddisfi il suo particolare bisogno. Con la divisione del lavoro aumentano l'abilità lavorativa e la comodità. Ma quest'universalità a cui il bisogno ed il lavoro si sollevano è un'universalità formale; bisogni e lavoro si semplificano, ma in una semplicità astratta, ed il sezionamento del concreto diviene un'empirica infinità delle singolarità: invece di diminuire, aumenta la dipendenza dell'uomo dalla natura. Hegel analizza ora particolarmente le conseguenze della divisione del lavoro: anzitutto "la singolarizzazione del lavoro accresce la quantità del lavorato": e cita da Smith il noto esempio della fabbricazione degli spilli; ma nello stesso rapporto in cui cresce la quantità prodotta, cade il valore del lavoro. Il lavoro allora si mortifica sempre maggiormente, esso diviene lavoro di macchina, l'abilità del singolo diviene sempre piú limitata, e la coscienza degli operai della fabbrica vien degradata fino all'estrema ottusità. Inoltre, "la connessione del singolo tipo di lavoro con l'intera infinita massa dei bisogni diviene illimitata [impossibile ad esser abbracciata con lo sguardo, e pertanto incontrollabile da parte della ragione:

unübersehbar], diviene una dipendenza cieca, sí che una lontana operazione spesso blocca improvvisamente il lavoro d'un'intera classe di uomini che con esso soddisfaceva i propri bisogni, lo rende superfluo e inutile. E come l'assimilazione della natura diviene a sé stessa una maggiore comodità attraverso l'inserimento di anelli intermedi, cosí d'altra parte questi gradi d'assimilazione son divisibili all'infinito, e la quantità di comodità si risolve di nuovo in un'assoluta scomodità" (p. 239). Hegel prosegue: "Questi diversi lavori dei bisogni, come cose, devono ugualmente realizzare il loro concetto, la loro astrazione. Il loro concetto universale dev'essere ugualmente una cosa, la quale però le rappresenti tutte come un universale. *Il denaro* è questo concetto materiale esistente, la forma dell'unità, ovvero della possibilità di tutte le cose del bisogno. Il bisogno e il lavoro elevati a questa universalità formano cosí per sé, in un grande popolo, un enorme sistema di comunanza (*Gemeinschaftlichkeit*) o reciproca dipendenza, una vita di ciò che è morto moventesi in sé, in qua e in là, cieca ed elementare, che come un animale selvaggio richiede un continuo severo dominio e addomesticamento" (pp. 239-240). Infine l'attività del lavoro e del bisogno ha il proprio lato di riposo nel *possesso*, che se è possesso d'un popolo, diviene, nella sua singolarità, un universale: *proprietà*. Nel possesso permane la contraddizione in ciò che una cosa, come cosa è un universale, e d'altra parte è un possesso singolo. La contraddizione si risolve nella coscienza che questo possesso, in quanto è riconosciuto, è insieme possesso singolo e l'universalità di ogni possesso. "La sicurezza del mio possesso è la sicurezza del possesso di tutti: nella mia proprietà tutti hanno la loro proprietà." (*ibid.*)

In questa potenza la proprietà si *singolarizza*: "La coscienza, come totalità del singolo, era l'esser-uno di sé stesso e della sua esteriorità, del suo possesso; in quanto ambedue si separano, il singolo cessa di aver l'onore, il quale poneva in ogni individuo la propria intera essenza." In questa singolarizzazione si separa ciò che è proprio dell'organizzazione della *persona*, e ciò che esteriormente ad essa appare come cosa, "in quanto tale distinzione non esiste che per l'onore, che in ogni relazione, in ogni possesso, pone sé stesso quale intero" (p. 241). Anche, cioè, il possesso, come il linguaggio ed il lavoro, una volta riportato nell'organismo del

popolo, si universalizza e diviene *proprietà*, in senso giuridico. Qui si interrompeva il manoscritto.

Franz Rosenzweig ha notato, a proposito di questo corso di lezioni (che egli ha studiato nel manoscritto, prima della pubblicazione da parte di Hoffmeister), come Hegel abbia fatto qui il primo tentativo di descrivere nei particolari lo *Zwischenreich* fra lo Stato e l'uomo prestatale: quella sfera intermedia che nella *Rechtsphilosophie* sarà denominata "società civile"; soltanto, aggiunge Rosenzweig, Hegel non ne dà ancora un'articolazione propria ma si limita a ripetere quella della sfera prestatale, mostrandola ora contrassegnata dal carattere della "universalità"; la concezione economica è, come nel 1802, ancora sotto l'influenza di Smith: qui si esprime poi chiaramente l'esigenza che sia lo Stato a "domare" la "belva selvaggia" della vita economica.[4] In effetti è vero che, mentre nel *System* il mondo dell'economia era stato descritto come una sfera extrastatale, alla quale, senza momenti intermedi (almeno in sede di questo problema: il momento intermedio è il *Verbrechen*) era stata contrapposta la sfera statale in cui le determinazioni della prima apparivano già "soggiogate e domate," e mentre nell'*Articolo sul diritto naturale* veniva mantenuta la contrapposizione d'una sfera dell'eticità privata ed una dell'eticità pubblica, intravedendosene il rapporto dialettico, ma non ancora strutturandosi esso sistematicamente nella rappresentazione d'una "sfera intermedia," in questo primo corso di lezioni, invece, le determinazioni economiche appaiono distribuite su due piani diversi, senza che ancora si parli né di *Stände* né di *Verfassung*: senza, cioè, che la vita economica appaia *già integrata e ridotta* nella struttura organica dello Stato. I due piani vengono intesi, il primo come quello dell'eticità assolutamente privata, o naturale, ed il secondo come quello del trasferimento delle determinazioni economiche naturali in una sfera universale, ma d'una universalità che soltanto in un primo momento può sembrare già quella della "totalità organica" (in quanto il linguaggio, il lavoro ed il possesso vi appaiono come linguaggio, lavoro e possesso "d'un popolo") mentre in effetti manca proprio la definitiva articolazione per classi, la quale soltanto rappresenta, per Hegel (in tutti gli scritti precedenti, ed anche nelle *Lezioni* del 1805-06 immediatamente seguenti), la vita concreta della totalità organica stessa. Noi ci troviamo allora di fronte al documento d'una fase di transizione del

pensiero politico di Hegel: da un lato, la mancata distinzione dei termini di "popolo" e "Stato," e piú ancora la mancanza d'un termine proprio, fanno sí che questa prima sfera dell'universalità sembri già presentare l'integrazione delle determinazioni particolari nell'elemento dell'universalità; d'altra parte, quest'universalità stessa si manifesta soltanto come un primo grado d'apertura della vita privata alla comunità: il termine appropriato manca ancora, ma Hegel non tarderà molto a trovarlo: è quello di *società*. L'importante è però che la società stessa appaia già qui molto chiaramente *come una sfera superiore a quella dell'eticità privata e naturale*: e, si badi, socialità che s'incentra nelle determinazioni del *lavoro* e della *proprietà*, le quali si presentano esse stesse sui due piani della naturalità empirica e dell'universalità sociale. Questo, il decisivo apporto di questo scritto alla formazione del pensiero etico e statuale hegeliano. Il resto è filologia, ma una filologia che può apportare anche una luce indispensabile alla comprensione del punto centrale del problema, ove si ricordi che questo nuovo passo è stato preceduto e per massima parte determinato dalla precedente considerazione *storica* del problema della nascita della società borghese, e dalla scoperta dell'articolazione del principio dialettico, nello scritto sul diritto naturale.

Rosenzweig ha quindi ragione nell'affermare che Hegel qui per la prima volta intende la sfera dell'economia come quello *Zwischenreich* fra economia privata, empirica, (del mero bisogno-soddisfacimento e possesso-lotta), e Stato, che nella *Rechtsphilosophie* sarà la sfera della *bürgerliche Gesellschaft*. Egli però non dà sufficiente rilievo al problema del lavoro e della proprietà; dice che qui le idee di Hegel sull'economia sono ancora quelle di Smith, e non vede, invece, come i concetti dell'economia classica incomincino a subire una notevole trasformazione, quella trasformazione *in senso dialettico* che porterà alla sistemazione definitiva della concezione hegeliana della *società civile*, e che racchiude per molta parte il segreto dei meriti e delle deficienze del pensiero etico e statuale hegeliano. Ed è su quest'ultimo punto che ci conviene ora soffermarci per un momento.

Il lavoro è, anzitutto, idealizzazione della mera animalità della *brama*: è lo "stabile esser-tolto," mediazione della immediatezza, concretizzantesi come *strumento*. La determinazione economica riveste, quindi, fin dal suo primo apparire, la sua funzione sim-

bolica di elemento del processo dialettico ideale: essa appare non in funzione di osservazione o di constatazione, bensí in funzione *sistematico-costruttiva*, di superamento delle determinazioni fenomenologicamente apparenti, di scoperta della loro nascosta, ideale verità. Esso s'inserisce cosí nella graduazione di tutte le altre forme in cui ora appare il rapporto del "togliere," dell'opporsi-superare: brama animale, lavoro-trasformazione, desiderio sessuale, lotta per il possesso sono tutte manifestazioni "allegoriche" (direbbe Marx) del movimento dell'assoluto, che rappresenta con sé stesso la propria tragedia. Non deve perciò causar meraviglia il continuo spostamento di piani: anzi, è da dirsi che qui Hegel si mantiene ancora piú o meno aderente ad un piano in un certo senso, e molto genericamente, *omogeneo*, di problemi etico-sociali; è noto che ben piú rapidi spostamenti saran resi possibili allo Hegel della *Fenomenologia* da quella che egli crederà la conquista d'un orizzonte totale, assoluto, l'orizzonte della onniconnessione, dell'intero.

Avvenuta l'apertura dell'individuo alla comunità del suo popolo (e l'abbiamo visto, qui piú che mai si rende chiara la mancata distinzione del termine di *popolo* da quello di *Stato*: *popolo* è l'espressione che Hegel si trova sottomano ed usa invece di quella di *società*) per mezzo del rischio supremo (perché supremamente disinteressato), anche l'elemento del lavoro deve ricomparire in questa nuova connessione, sempre piú trasfigurato, idealizzato: è lavoro cosciente, razionale (*appreso* ed *insegnato*, per mezzo dell'*invenzione*) e contemporaneamente *disinteressato*, tolto dall'empirica, ancora "animale," immediata connessione col soddisfacimento d'un bisogno singolo e reale, presente: è il lavoro d'ogni bisogno, il lavoro del bisogno in generale, in astratto. Ma, come sempre in Hegel, la determinazione raggiunta non può fermare il processo dialettico, e pertanto deve incontrare, o meglio enucleare dal proprio interno, l'elemento della negatività. E la negatività appare allora da un lato come una nuova materializzazione, una "positivizzazione" della raggiunta idealità: la concretizzazione, nella macchina, dell'universale astrazione dello strumento si converte nella irrazionalità automatica della *meccanizzazione*; e, dall'altro, come l'opposto della totalità, dell'organicità che il lavoro sembrava aver raggiunto come "lavoro d'un popolo": il lavoro è *diviso*, e nella divisione, il doppio aspetto d'un acuimento del pro-

cesso dialettico dal lato della negatività (abilità e comodità), e d'un "abbassamento," d'una "mortificazione" del suo valore organico, razionale: la coscienza degli operai vien degradata fino all'estrema ottusità, la connessione del lavoro singolo con la massa dei bisogni diviene incontrollabile e casuale, "sí che una lontana operazione spesso blocca improvvisamente il lavoro d'una intera classe di uomini che con esso soddisfaceva i propri bisogni, lo rende superfluo ed inutile": qui l'aspirazione alla "totalità organica" conduce il giovane Hegel ad una delle sue osservazioni piú acute e piú vere, e se mai frase di Hegel potrà rivestire, sia pur lontanamente, un senso "premarxista," è questa (e non certo quelle relative alla "liberazione [ideale!] del servo"): perché qui Hegel anticipa quella che Marx chiamò l'"anarchia della produzione" nel complesso della società borghese, e il fatto che quest'anarchia sia un *impaccio* per la produzione stessa.

Ma è il passaggio d'un attimo: la dispersione, la casualità, l'irrazionalità si redimono in una nuova forma, la piú astratta e la piú equivoca, di unificazione "ideale": il denaro. E immediatamente, una nuova conversione di sensi: l'astratto, l'"idealità," produce la "vita," la "vita cieca ed elementare" della "belva selvaggia" che richiede "dominio e addomesticamento." E prima di tentar quest'impresa, ancora una preparazione nell'elemento della "pura" idealità, la rappresentazione del supremo tentativo di questa sfera, di elevarsi all'universalità etica: il possesso universalmente riconosciuto è la *proprietà*. Siamo giunti al livello del "diritto," suprema sanzione etica della società borghese da parte della "filosofia della riflessione." La rappresentazione dello *Zwischenreich* fra la sfera del "privato" e quella del "pubblico" è compiuta e coerente. Riuscirà Hegel nell'impresa dell'addomesticamento, e del raggiungimento della "totalità organica"? Ormai lo sappiamo in anticipo: il movimento che, nelle intenzioni del filosofo, è dovuto procedere sempre "dal lato dell'idea, del predicato" (direbbe Marx) mentre in realtà procedeva dal lato del soggetto, delle determinazioni reali, continuerà in questo senso e con questo equivoco. Per Hegel non ci sarà organicità né compiuta razionalità senza che la "totalità" stessa *si articoli nella gerarchizzazione delle classi*, senza che il presupposto elemento ideale strutturi le forme della società civile, lasciandole, in realtà, immutate.[45]

6. *Il secondo corso della* Realphilosophie (1805-1806)

E siamo già entrati nell'ambito del successivo corso di *Lezioni* del 1805-06 (*Realphilosophie*, II). Qui Hegel non parla piú d'un processo di "potenziamento," bensí, ormai, già di *spirito soggettivo, spirito reale* e *Konstitution.* La seconda parte della prima sezione ripresenta il movimento della *Begierde*, attraverso il lavoro, (lo strumento per mezzo del quale io frappongo l'*astuzia* fra me e la cosalità esteriore, astuzia che poi mi fa usare le forze della natura al fine di trasformare i loro stessi effetti, col che "i *singoli scopi* dell'essere naturale divengono un universale,"[46]) il "riconoscersi" nell'altro, l'amore, il matrimonio, il possesso, fino al *Kampf des Anerkennens*. È la successione che già conosciamo, resa però piú rigorosa dal piú consapevole uso dello strumento dialettico, affinato specialmente nella prima parte (*Intelligenz*) di questa stessa prima sezione. Il problema del rapporto fra gli sviluppi di questo secondo corso di *Lezioni* e quelli del primo, del 1803-04, è, in sostanza, il problema dell'interpretazione di due momenti successivi dello stesso sviluppo filosofico di Hegel: da un lato, il rapporto può essere inteso come quello dei due successivi punti di vista, della coscienza e dello spirito, (questo, probabilmente, piú nelle intenzioni di Hegel stesso); dall'altro, in effetti, Hegel riprende, ripresenta e rinnova lo sviluppo già delineato: quindi, i due corsi potrebbero essere anche intesi come due sistemi diversi, successivi, il secondo dei quali riassume i movimenti del primo e li conclude (nella terza sezione): si pensi, ma soltanto come un esempio approssimativo, alla dialettica della *Coscienza* e dell'*Autocoscienza*, rispettivamente nella *Fenomenologia* e nell'*Enciclopedia.* Per quanto ci interessa, gli apporti nuovi di questa prima sezione delle *Lezioni* del 1805-06 son contenuti soprattutto nella trattazione del *Possesso* (pp. 206-208) che analizza il rapporto fra *possesso* e *riconoscimento*, e mette in rilievo la *casualità* del possesso immediato,[47] casualità che è da togliersi per mezzo del contratto. Non molto di nuovo presenta la trattazione del *Kampf des Anerkennens* (piú particolareggiato è il passaggio reciproco dei momenti del *Fürsichsein* nello stesso e nell'altro, e ciò in conseguenza dell'analisi della parte teoretica, dedicata alla *Intelligenz*): soltanto, in una nota marginale, Hegel ha segnato: "*Gewalt, Herrschaft*

und Dienen," il che rivela la sua intenzione di riprendere dal *System* la risoluzione del *Kampf des Anerkennens* nel rapporto di *signoria* e *servitú*, come farà subito dopo nella *Fenomenologia*.[48]

Nella seconda sezione il soggetto del movimento dialettico è l'esser-riconosciuto, la persona; la *Begierde* si ripresenta su questo piano piú universale, ed il suo soddisfacimento è condizionato dal lavoro modificante (*verarbeitend*) le cose della natura. Reciprocamente, però, il *Verarbeiten* è un *farsi cosa* della coscienza. Il lavoro diviene lavoro astratto, e questo "è il concetto, la verità della brama." Lavoro astratto, universale, equivale a lavoro diviso: ogni singolo lavora per i bisogni di molti, ed il soddisfacimento dei suoi bisogni, è il lavoro di altri. Pertanto il singolo "si comporta quale io astratto, ovvero secondo il modo della casualità, e non come spirito comprensivo, pieno di contenuto, che domini una grande cerchia e ne sia signore [...]. Il suo lavoro diventa interamente meccanico, e appartiene ad una semplice determinatezza; ma quanto piú astratta questa diventa, tanto piú egli è soltanto l'astratta attività, e con ciò è in grado di trarsi fuori dal lavoro, e di sostituire alla propria attività quella della natura esteriore. In questa egli trova il mero movimento, di cui ha bisogno, ovvero il mero movimento è appunto il rapporto delle forze astratte del tempo e dello spazio, l'astratta attività esteriore, la macchina."

La generalità delle cose modificate dal lavoro determina la loro uguaglianza, che è il loro *valore*, e questo valore come cosa è il denaro. Il ritorno al possesso è lo scambio; esso è mediazione, in quanto suppone il riconoscimento, dell'immediato possesso: la casualità della presa di possesso è tolta in quanto io, mediante il lavoro e lo scambio, ho tutto nell'esser riconosciuto.[49] Riconoscimento e valore sono gli immediati presupposti del *contratto*, per mezzo del quale due volontà s'incontrano dando a sé un medesimo contenuto, e identificandosi ciascuna col punto di vista dell'altro (l'importanza data al contratto, e l'accenno, in nota, alla signoria e servitú dimostra come Hegel ritenesse ancora validi gli elementi del *System*, anche quelli non piú sviluppati negli scritti del periodo intermedio).

A noi però interessa piú di tutte la terza sezione di questo corso di *Lezioni*, la quale contiene la soluzione del problema lasciato sospeso nel corso precedente, quello dell'assorbimento dell'econo-

mia nella sfera della politica, l'"addomesticamento della belva selvaggia."

Nella *Konstitution* "il potere dell'universale viene saputo (*gewusst*) come essenza." In quanto l'universale protegge la mia vita ed è potere sulla mia vita, esso è immediata unità del puro volere e dell'esistenza (*Dasein*), della pura coscienza e di me stesso; nel mio rapporto con questa immediata unità io *ho fiducia* in quel potere. Quest'universale è il popolo, il potere universale. Ma la sua forza è efficace solo in quanto "sia unita in uno, solo come volontà."[30] Il presentarsi dell'elemento della volontà conduce ora Hegel ad un approfondimento del problema del rapporto fra la volontà generale e la volontà singola, sul quale s'innesta poi una rassegna delle principali forme storiche di governo. La volontà generale, dice Hegel, "ha da costituirsi come generale dapprima dalla volontà dei singoli, sí che questa sembri il principio e l'elemento, mentre al contrario è quella *il primo e l'essenza* [e nota a margine: 'Aristoteles: *das Ganze ist der Natur nach eher als die Teile*'] e i singoli devono farsi universale mediante la negazione di sé, mediante l'estraneazione e la formazione (*Bildung*). Essa volontà generale è prima di loro, essa *vi è assolutamente* per loro (*er ist absolut da für sie*) ed essi non sono affatto essa stessa" (p. 245). Hegel prosegue: ci si immagina la formazione della volontà generale come un raccogliersi dei cittadini, come un costituire una maggioranza, come un tacito accordo: ma è da notare che ancora tutti sono singoli, con singole volontà, e possono benissimo abbandonare la maggioranza e fare, ciascuno per proprio conto, un altro accordo con altri, ne hanno il diritto. "Ma è contemporaneamente presupposto che essi siano in sé volontà universale, questo *in sé* è una volontà diversa dalla loro volontà reale, ed essi non hanno ancora estraniato la loro volontà [singola], e non riconoscono la volontà universale, ma in essa vale soltanto la loro singolarità. Ma essa è *in sé*, essa c'è. Essa è il loro *in sé*, vale a dire il loro potere (*Gewalt*) esteriore, che li costringe. Cosí tutti gli Stati sono stati fondati dall'eccelso potere di grandi uomini, e non con la forza fisica, ché molti sono fisicamente piú forti di uno" (pp. 245-246). In tal modo si forma la tirannide; l'immediata volontà dei singoli è il volere del signore, anche se la loro volontà cosciente è un'altra; Teseo in Atene, la violenza della rivoluzione francese: tale violenza non è despotismo, ma tirannide necessaria e giu-

sta in quanto costituisce lo Stato come un reale individuo. "In questo grande senso" è scritto il *Principe* di Machiavelli, per il quale la violenza, l'assassinio ecc. non hanno significato di male, ma di "un in sé conciliato." La violenza della legge in sé, esercitata dal tiranno, diviene *per sé* con l'*obbedienza*; essa, cioè, ha il significato d'una "educazione all'obbedienza" ma, col tempo, diviene superflua, il ricordo del tiranno viene spregiato, e saggio sarebbe il tiranno che deponesse il potere appena esso è divenuto superfluo; invece la divinità di lui diviene "divinità della bestia," cieca necessità: cosí Robespierre, dal momento che "la necessità lo ebbe abbandonato" venne rovesciato con la violenza.[51]

Lo Stato che sinora è stato "signore" diviene ora "*pubblico potere e reggitore* (*Regent*)": sono le due forme in cui può presentarsi, e si è presentato di fatto storicamente, il rapporto fra Stato e individuo. Nella prima forma (*öffentliche Gewalt*) governante e governato possono essere la stessa persona: "Lo stesso individuo si cura di sé e della propria famiglia, lavora, conclude contratti ecc., ed anche lavora per l'universale, ed ha questo scopo: secondo quel lato si chiama *bourgeois*, secondo questo, *citoyen*." È la forma democratica. Ma soltanto nella democrazia antica si realizzò pienamente ed immediatamente l'unità del volere singolo e del volere universale; "l'estraneazione della singolarità della volontà è l'immediata conservazione di essa"; ognuno è ethos, e nessuno protesta perché ognuno sa sé stesso immediatamente come un universale, ossia rinuncia alla propria particolarità senza riconoscerla come essenza. Ma questa "bella, felice libertà," questa "geniale" unità della democrazia antica doveva passare. Nella democrazia moderna l'unità è molto meno compiuta, piú casuale. La volontà generale viene espressa mediante i determinati voti dei singoli, le cui conseguenze sono d'altra parte incontrollabili; a quelli che non sono d'accordo rimane il diritto di protestare, di dire che sono d'accordo per ubbidienza, non per convinzione: e ciò avviene particolarmente ai tedeschi, "questa tenacia nell'esser attaccati alla convinzione, questo capriccio del volere astratto, del vuoto diritto senza la cosa, senza il possesso." Qui il volere del singolo è ancora casuale in quanto è opinione, volontà che si sottomette, e perché le leggi valgono soltanto per determinate occasioni.

È allora necessaria "una piú alta astrazione, una piú grande opposizione, un piú profondo spirito." Il singolo deve sapere la sua

stessa particolarità, la sua medesimezza personale come essenza dello Stato. Ciò avviene nella seconda forma, dello Stato come *Regent*, o monarchia moderna. "L'universale libero è il punto dell'individualità: questa, in tal modo libera dal sapere di tutti, non è costituita da questi, ma è, come estremo del governo, una [individualità] immediata, naturale: ciò è il *monarca ereditario*. Egli è il fisso, *immediato* nodo dell'intero. Il legame spirituale [che collega gli 'estremi' della individualità del monarca e della generalità dei *Bürger*] è l'opinione pubblica; essa è il vero corpo legislativo: assemblea nazionale, dichiarazione della volontà generale, collegi per migliorare le leggi, tutto ciò è utile artificiosità. Il monarca vive nell'esecuzione di tutti gli ordini." Il governo non deve porsi dal lato del passato, ma d'altra parte esso deve esser sempre l'ultimo ad esser convinto, ed a cambiare. Ogni sfera ha l'amministrazione dei propri affari, "ma l'intero è il medio, lo spirito che sorregge sé stesso, libero da questi estremi del tutto fissi: l'intero indipendente tanto dal sapere dei singoli quanto dalla conformazione del reggente, il quale è il nodo vuoto." Monarchia ereditaria, e "sapere dei singoli," ossia la "libertà interiore, la libertà di pensiero" che i singoli hanno conservato avendo rinunciato alla libertà "esteriore" (democratica), sono quindi gli estremi della vita statale, uniti dal "legame spirituale" dell'opinione pubblica, il cui organo è il corpo dei funzionari del governo.

Questo è il principio moderno, il piú alto, ignoto agli antichi, presso i quali non esisteva un tale *Sich-selbst-absolut-Wissen der Einzelheit*. Con questo principio lo spirito è purificato dall'esistenza immediata. Esso è entrato nel suo puro elemento, del sapere, ed è indifferente di fronte alla esistente singolarità. "Secondo questo principio vi è [...] la molteplicità degli individui, la massa del popolo di fronte ad *un* individuo, al monarca: quelli sono molteplicità, movimento, fluidità: questi è l'immediato, il naturale. Questo soltanto è il *naturale*, cioè qui *si è rifugiata la natura*: è l'ultimo resto di essa, in quanto positiva. Ciò [un tal 'naturale,,' il monarca] è nato soltanto a questo, [ad essere] volontà immediata, grande individualità, energia del volere, *decisione assoluta*, *in sé* di un volere: noi decretiamo. La famiglia del principe è l'unica positiva, le altre sono da abbandonare. *L'altro individuo vale soltanto come estraniato*, formato, vale solo *come ciò che esso stesso si è reso*"[52] mentre il monarca "è già nato" al fine delle sue fun-

zioni, a ciò a cui e per cui egli vale. L'intera essenza comune è però legata tanto poco all'uno come all'altro dei due "estremi": essa "è corpo che porta sé stesso, indistruttibile." Il principe può esser conformato come vuole, i cittadini come vogliono: l'essenza comune è chiusa in sé stessa, e conservantesi. I singoli lati dell'intero, lavoro, produzione, amministrazione, ecc., si formano ciascuno secondo il proprio principio, ma l'intero organico "ha viscere complete che si espandono nella loro astrazione" (pp. 248-252).

Da queste pagine introduttive che, come ha notato Rosenzweig,[53] contengono il "primo fondamentale riconoscimento" della monarchia ereditaria e che a tal riguardo costituiscono la piú importante anticipazione dei paragrafi dedicati, nella *Rechtsphilosophie*, alla *fürstliche Gewalt*, passiamo direttamente alla trattazione degli *Stände* come "autoarticolazione dello spirito." "Lo spirito, che intuisce sé stesso come conoscente e reale, è a sé stesso oggetto. Esso forma la propria coscienza, e solo allora è vero spirito in sé." L'oggetto degli *Stände* è universale: lo scopo è lo Stato, il sapere circa il dovere; e questo universale si diversifica in rami determinati, che sono le classi.

Gli *Stände*, sono raggruppati in due divisioni; la prima sotto il titolo di "classi inferiori" comprende i *contadini*, i *piccoli borghesi* ed i *mercanti*, la seconda presenta lo *Stand der Allgemeinheit*, ossia i funzionari, cui si aggiungono i *dotti* e i *militari*; a ciascuna delle classi inferiori è poi attribuita una propria *Gesinnung*. Il *Bauernstand* è sempre la classe della "fiducia immediata," del rozzo lavoro concreto, che ha la sua peculiarità nell'individuo senza coscienza, la terra. Il contadino è passivo, accetta ogni cosa perché *è cosí*, e se gli vengono ingiunti nuovi oneri, li accetta come una "signoria individuale," come il fatto che il nobil signore consuma molto, e che gli uomini d'affari han bisogno di denaro. Egli sa di non dover discutere, e di dover eseguire gli ordini. Il suo lavoro è elementare ed è diretto verso l'intero, ossia non è diviso. Questa classe dà, in tempo di guerra, la "rozza massa" che, quando si scatena, è un elemento cieco e furioso che soltanto distrugge e mai crea.

"Questa sostanzialità trapassa nell'astrazione del lavoro e del sapere circa l'universale": abbiamo cosí la seconda classe, dell'*artigianato* e del *diritto*. Il lavoro di questa classe è quello astratto del singolo mestiere, la sua *Gesinnung*, quella del *bene operare* (og-

gi diremmo: dell'essere una "persona per bene") (*Rechtschaffenheit*). In quanto il borghese ha sollevato la sua produzione dalla naturalità della terra, "il naturale è morto, ed entra in questione soltanto come la mera possibilità d'un uso e di un lavoro." Il borghese si preoccupa della propria città, del benessere; la sua attività è la casualità, che dalla natura "è ritornata a lui." Egli "si riconosce determinato come proprietario, e non soltanto perché possiede, ma perché tale è il suo diritto, ed egli lo afferma [...]. Egli non gode, come il contadino nella sua rozzezza, del suo bicchiere di birra o di vino... ma per mostrare a sé stesso, cosí come con una giacca o con gli ornamenti della moglie e dei bambini, che egli vale quanto un altro, che è riuscito a giungere a quel punto. Egli, in ciò, gode di sé stesso, del proprio valore e della propria *Rechtschaffenheit*: questo egli ha ottenuto col suo lavoro ed ha portato dinnanzi a sé. Non gode il godimento del divertimento, bensí il fatto di aver questo godimento, la rappresentazione di sé stesso."

Questa rappresentazione del valore diventa un'unità immediata non appena il *valere* e l'*avere* diventano sinonimi. Non si cerca piú di elevarsi alla universalità; non è piú la condizione come tale a valere di piú, bensí la *realtà degli averi* come tali: è lo *Stand* dei *mercanti* (*Kaufmannsstand*) che si esplica per mezzo dello *scambio*. "Lo scambio è il movimento, lo spirituale, il medio, il liberato dall'uso e dal bisogno cosí come dal lavoro, dall'immediatezza." Col denaro si ha che "la cosa del bisogno è divenuta meramente *rappresentata*, incommestibile. *L'oggetto* è dunque qui tale da valere puramente soltanto secondo il proprio *significato*, non piú *in sé*, cioè per bisogno. Esso è un puro interiore." La *Gesinnung* del mercante è dunque questa coscienza dell'unità dell'*essenza* e della *cosa*: "*L'essenza* della cosa è la cosa stessa; il *valore* è moneta sonante. È presente il principio formale della ragione [...], l'astrazione da ogni particolarità, da ogni carattere ecc... L'opinione del mercante è questa durezza di spirito, in cui il particolare, interamente estraniato, non vale piú, è soltanto stretto *diritto*. Il cambio deve venir retribuito (*der Wechsel muss honoriert werden*), vada in rovina ciò che vuole, famiglia, benessere, vita ecc.: totale immisericordia (*gänzliche Unbarmherzigkeit*). Fabbriche, manifatture, fondano la loro esistenza sulla miseria di una classe. Lo spirito, dunque, nella sua astrazione è divenuto a sé

stesso oggetto, in quanto intero disinteressato [lett.: privo di sé: *selbstlose*]."

Al di sopra di queste "classi inferiori," lo *Stand der Allgemeinheit*, la classe dei funzionari governativi o "classe pubblica." Essa lavora per lo Stato, quindi in essa lo spirito si solleva all'universale. *Gesinnung* del funzionario è l'*adempimento del dovere* in quanto egli "vede l'assoluto nel suo fare determinato"; ma contemporaneamente, la stessa determinatezza del suo agire fa sí che il suo lavoro sia "molto diviso, lavoro di macchina": procede verso l'universale, ma verso un lato limitato e fisso, ove non può cambiar nulla. Ciò nonostante, il funzionario è nel punto in cui la coscienza di classe si libera dal suo carattere determinato, dal suo carattere, appunto, di classe, per elevarsi ad una "*moralische Gesinnung*"; ed è per questo che la rappresentazione di queste sfere della vita civile continua, al di là della classe dei funzionari, senza presentare piú delle "classi" nel senso proprio, bensí soltanto delle categorie o, per usare un termine di Rosenzweig, dei *Lebenskreise* che volta a volta possono apparire compresi nello *Stand der Allgemeinheit* o da questo divisi e ad esso superiori. Queste cerchie o sfere son quelle dei "dotti," dei "soldati," e infine il governo propriamente detto.

Il vero funzionario è contemporaneamente anche un dotto, ma questo sapere deve altresí darsi un contenuto libero, "che sia in pari tempo un oggetto disinteressato (*ein interessenloser Gegenstand*)" nel quale il mio pensiero sia libero anche da me stesso. Ciò è la scienza in genere, nella quale lo spirito ha un oggetto da poter trattare senza rapporto alla brama ed al bisogno. L'oggetto è qui il *concetto* di una cosa determinata, che dalla sua struttura sensibile risale alla sua essenza. Al di sopra di questo fare puramente concettuale, nel quale il pensiero è esso stesso estraniato dalla totalità assoluta, si eleva, ancora una volta, l'eticità del *Soldatenstand*, la cui "operosità per l'intero esistente [...] ritorna nel sé." "L'intero è individuo, popolo, che è rivolto contro l'altro: soltanto qui è reale la ricomposizione dello stato indifferente degli individui fra loro, la condizione naturale." Questo rapporto è in parte il tranquillo coesistere di individui (gli Stati) indipendenti fra loro, in parte un collegarsi per mezzo di trattati, i quali però non hanno l'efficacia dei contratti civili, non comportano vincoli quando una parte li scioglie: "eterno inganno" dei trattati internazio-

nali privi di sanzione superiore; d'altro lato "una universale società dei popoli per la pace perpetua sarebbe il dominio d'un solo popolo, o vi sarebbe soltanto un popolo: nella monarchia universale la loro individualità sarebbe cancellata." Al contrario, il *Soldatenstand* e la guerra incarnano il momento dell'*assoluto sacrificio* all'intero, per mezzo del quale soltanto è possibile il compiersi della totalità concreta. L'apice dell'intero è la *Regierung*, che, come guerra, scuote il "sistema omnicompenetrante del diritto, della sicurezza personale e della proprietà." Il singolo ha qui la sua assoluta libertà, e proprio in questo sta la forza del governo. Il volere immediato, puro, è contemporaneamente volere autocosciente: il governo è questo volere, questo *seiner selbst gewisse Geist*, la libertà adempiuta.[54]

Ma la sezione sulla *Konstitution* non termina a questo punto: c'è ancora una terza divisione dedicata all'"*Arte, religione e filosofia*" che già costituisce, in sintesi, un'anticipazione della filosofia dello *spirito assoluto* del sistema definitivo. Nella sezione sulla *Religione* Hegel riprende, a un certo punto, anche il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa. La conciliazione fra queste due forme della vita dello spirito è considerata possibile ove la Chiesa rinunzi a trasferire il regno dei cieli sulla terra, riconoscendo che la vera realizzazione terrena della divinità è lo Stato. D'altra parte, la vera conciliazione si ha, in ultima analisi, soltanto nell'autoconsapevolezza dello spirito, ossia nel pensiero, nella filosofia: soluzione, questa, che nella sua stretta concisione, offre utilissime indicazioni riguardo al complesso problema della conclusività ultima del sistema definitivo, come vedremo.

Franz Rosenzweig ha cercato di determinare le differenze che questo secondo corso di lezioni presenta nei riguardi del *System*, dell'*Articolo sul diritto naturale* e delle *Lezioni* del 1803-04. All'apice della gerarchizzazione degli *Stände* non si trova piú la nobiltà militare, bensí la burocrazia: molto piú evidente, egli osserva, è qui il modello della rappresentazione, ossia la realtà tedesca del tempo; anche nel *Kaufmannsstand*, posto come classe a parte al di sopra dei contadini e dei piccoli borghesi, è da vedersi un riflesso della rigida distinzione esistente nel diritto degli Stati territoriali tedeschi fra una piú bassa e piú alta borghesia. Per quanto riguarda la classe dei burocrati è anzitutto da notare, prosegue Rosenzweig, come Hegel, diversamente dal 1802, non cerchi tanto

di abbozzare un quadro "monumentale oggettivo" dell'organismo statuale, quanto di dare una sistematica psicologico-morale delle *Gesinnungen* subentranti volta a volta internamente allo Stato: e, si potrebbe aggiungere, queste *Gesinnungen*, o sentimenti caratteristici di ciascuna classe, si sostituiscono qui alle "virtú" di classe del *System* del 1802. Di qui Rosenzweig passa ad una osservazione molto piú importante in sede di ricostruzione dello sviluppo del pensiero etico politico di Hegel, e molto discussa da altri studiosi: si inizierebbe, cioè, da questo momento quel rovesciamento della concezione hegeliana dei rapporti fra "eticità" e "moralità" che culminerebbe poi nella struttura sistematica della *Propädeutik*: la *Gesinnung* dei funzionari indicata come "*moralische Gesinnung*" ("l'adempiere il proprio *dovere*") e contemporaneamente il fatto che a questo punto lo spirito debba "liberarsi" dal "determinato carattere" di classe, dalla "*vita d'un popolo*," quindi dalla *Sittlichkeit*, indicherebbe che qui Hegel "apertamente pone una moralità individualistica di conio kant-fictiano al disopra della *Sittlichkeit* degli *Stände* già articolati, e del meccanismo burocratico [...]. Insieme all'insolita forte accentuazione della libertà personale di pensiero come fondamento dello Stato moderno, questo condizionato abbassamento del valore etico dell'organismo sociale è molto notevole e ricco di conseguenze anche per l'ulteriore sviluppo del sistema, nel quale finalmente l'articolazione degli *Stände*, in quanto non ha efficacia nella rappresentanza popolare, è relegata, fuori della sfera dello Stato, nella società, in corrispondenza allo sviluppo dell'idea di *Staatsbürgertum* che si verificava in quel tempo"; e ciò è importante — aggiunge — anche per comprendere la posizione di Hegel nei riguardi di Napoleone.

D'altra parte, con i burocrati vengono "allineati" i dotti, e al di sopra di questi, l'"essenza etica" del *Soldatenstand*. Quanto a quest'ultimo, un'altra differenza notevole dal sistema del 1802 è che esso non venga inteso piú come la classe della nobiltà fondiaria (o "sostanziale," come si dirà poi nella *Retchsphilosophie*); e Rosenzweig aggiunge: "L'atmosfera del periodo napoleonico è qui, come in altri luoghi, sensibile."[55] Comunque però, egli ripete, i burocrati subentrano ora al posto dei nobili, formano una classe a parte, anzi, in quanto il "burocrate è anche dotto," formano qualcosa che è piú che una classe, qualcosa d'equivalente alla classe degli ufficiali ed al piú alto governo. E questo nuovo ideale d'uno "Stato

dei funzionari" segna una svolta decisiva, nel pensiero politico di Hegel, verso la concezione piú matura della *Filosofia del diritto*. Riguardo, infine, alla conclusione del corso (Arte, Religione, Filosofia) Rosenzweig osserva: "Conciliare nel pensiero, cioè nella coscienza dell'uomo, i due mondi nei quali egli vive, questo è compito della Chiesa; e ciò ridonda anche ad 'interna, assoluta sicurezza' dello Stato; l'uomo adempie ora il suo dovere statale non piú nella limitata coscienza di classe etica, ma [provenendo] da una specie di *Selbstdenken*; '*aus Religion*.' La religione può compiere quest'opera soltanto se, essa stessa perfetta, operi in uno Stato perfetto. Lo Stato di Hegel è divenuto cristiano. E non nel senso che esso sia indirizzato o distratto in un certo senso religioso, bensí nel senso piú interiore di ricevere dalla religione (*aus der Hand der Religion*) la sua ottima garanzia, il suo ancorarsi alla coscienza dell'individuo. Ma con ciò è accaduto nel sistema qualcosa che, per quanto Hegel accentui la sovranità (*Selbstherrlichkeit*) di questo Stato, che è 'spirito della realtà,' pure filosoficamente implica in sé una degradazione dello Stato; la 'interiorità soggettiva' [...] nella religione passa veramente al di sopra dello Stato [...]. L'anima trova cosí una posizione al di là dello Stato, non ostile ad esso, ma pure ad esso interiormente sottratta."[56]

Queste osservazioni di Rosenzweig riguardano punti la cui importanza va molto al di là della mera annotazione filologica, interessando invece questioni di fondo dell'interpretazione del pensiero etico-politico di Hegel, onde sarà opportuno che su di esse ci soffermiamo per un momento. E anzitutto sulla questione del "rovesciamento" delle posizioni assegnate, nel sistema, rispettivamente all'eticità ed alla moralità: che non si tratti soltanto della ricostruzione d'un momento dello sviluppo del pensiero politico di Hegel, in sede puramente filologica, apparirà chiaro ove si consideri che alle due sfere suddette corrispondono, nell'economia delle esperienze del giovane Hegel, due mondi spirituali e culturali diversi e, per molta parte, opposti, del cui contrasto Hegel cerca in questi anni di tentare una compiuta presa di coscienza, ed una compiuta conciliazione: la sfera della "moralità" rappresenta, infatti, per Hegel, il risultato supremo dell'etica illuministica (giusnaturalismo, contrattualismo, imperativo categorico, etica kantfichtiana), mentre la sfera dell'"eticità" esprime l'istanza *organicistica* in cui, convergendo, si combinano alla caratteristica manie-

ra dei protoromantici, (si pensi a Schiller e a Hölderlin) le prime voci del romanticismo, gli echi della mistica medievale tedesca, e l'ideale classico, il sogno nostalgico della "bella unità" del kosmos ellenico. Per Rosenzweig, come abbiamo visto, fino all'*Articolo sul diritto naturale* Hegel avrebbe decisamente subordinato la moralità all'eticità; dalle *Lezioni* alla *Propedeutica*, al contrario, egli avrebbe invertito quell'ordine, ed avrebbe pensato ad una forma di "moralità suprema" da raggiungersi per mezzo del superamento della "limitatezza" della *Sittlichkeit*: e infine, dopo la caduta di Napoleone, sarebbe ritornato allo schema primitivo della subordinazione della moralità all'eticità: e questo quando, mutatasi la prospettiva sistematica nei riguardi della storia, affermatosi con validità incondizionata il concetto di un'era cristiano-germanica come "*die absolute, unvergängliche Epoche der Weltgeschichte*," "la rivelazione cristiana, il sovrastorico, da un superato passato si fu cambiata in un presente imperituro" e pertanto la storia dové riconoscere qualcosa di piú alto, lo spirito assoluto, lo spirito "*in seiner reinen Darstellung*," divenuto il vero termine conclusivo del sistema: onde sarebbero "cessati i motivi" di quella temporanea sopravvalutazione della moralità e della "libertà individuale."[57] Come si vede, tutti i motivi, le esperienze, le influenze determinanti le successive fasi di sviluppo del pensiero etico, politico, religioso, storico e sistematico di Hegel son come accentrati e raccolti in un nodo che è il nodo stesso del segreto del sistema, del senso della sua assoluta "conclusività." L'interpretazione di Rosenzweig, come si è detto, è stata discussa e rifiutata[58]: né nelle *Lezioni* e né nella *Propedeutica* si tratterebbe di una vera subordinazione dell'"etico" al "morale," bensí, da un lato, di un movimento di "riflessione" della eticità su sé stessa, e, dall'altro (nella *Propedeutica*), di adattamenti contingenti ai programmi governativi d'insegnamento. In effetti l'espressione usata da Rosenzweig di un vero e proprio "rovesciamento" di valori, esagera la portata di questa rivalutazione hegeliana della sfera della "moralità," e quindi delle influenze che la determinarono: ricordiamoci del fatto che, anche nelle *Lezioni* del 1805-6 il *Soldatenstand* e la sua *Gesinnung* assolutamente etica, non "morale," son comunque posti al termine della rappresentazione delle classi, e che soltanto sulla "negatività assoluta" del "sacrificio supremo" si fonda la *Regierung* che è espressione dello "spirito cosciente di sé"; il che rende anche alquanto problemati-

ca la posizione dei funzionari "al vertice" degli *Stände*, come Rosenzweig li vede. Ma d'altro lato un'accentuazione molto forte ed insolita dell'elemento della "moralità" è innegabile: la "*moralische Gesinnung*" dei funzionari, che è l'"adempiere il *dovere*" costituisce il "superamento" delle limitate *Standesgesinnungen*: è proprio al momento del suo ingresso che "*der Geist ist das Leben eines Volkes überhaupt, von diesen hat er sich zu befreien.*"[59]

La volontà dei singoli è uno dei "lati" dell'intero, e l'altro lato, il monarca, in fondo non vale se non in quanto suprema espressione dell'individualità naturale. Gli altri individui valgono "per ciò che essi stessi si son fatti"; al vertice della piramide sociale la casta militare è, almeno, affiancata dai burocrati e dagli intellettuali, e che non si tratti (o che non si tratti piú) della classe degli ufficiali di nobiltà ereditaria, è ammesso anche da Rosenzweig che viene cosí a trovarsi d'accordo con Lukács.[60] In ogni caso, però, non pare che il problema possa risolversi soltanto sulla base di singole citazioni o testimonianze: e al di là della mera constatazione d'una simile accentuazione della "moralità," ciò che importa è l'individuarne le cause e penetrarne il significato: il che sarà possibile soltanto ove si tenga presente non soltanto l'intero quadro delle *Lezioni*, ma anche l'intero sviluppo del pensiero eticopolitico di Hegel a partire dal *System*.

Nel *System*, come sappiamo, Hegel ha tentato in un primo momento un'analisi fenomenologica astratta delle determinazioni economico-sociali, ed in un secondo momento ad esse ha contrapposto l'organicità etica, la quale mostra di averle già asservite e ridotte nei propri quadri, ma ciò senza che si sia affrontato il problema d'una tale riduzione e che se ne sia scoperto l'organo. È questo, invece, il compito dell'*Articolo sul diritto naturale* che presenta anzitutto la critica del moralismo, in secondo luogo una ricostruzione della successione delle forme in cui lo spirito ha vissuto la sua vita etica, e infine la soluzione stessa del problema del rapporto fra la moralità e l'eticità assoluta, come soluzione dialettica: è lo spirito che, giocando con sé stesso la propria tragedia, si offre in sacrificio alla fissità e determinatezza delle forme economico-sociali (e giuridico-morali che di queste rappresentano l'estrema espressione ideale) per redimersi e risollevarsi dalle proprie ceneri nel trionfo dell'assoluta, ma ormai mediata, riconquistata eticità. Le *Lezioni* presentano la rielaborazione d'una parte del

materiale prima trattato, e soprattutto, proprio dell'analitica della prima parte del *System* (che invece non era stata né ripetuta né comunque ripresa nell'*Articolo*). Ma l'esperienza dell'elaborazione storica e dialettica dell'*Articolo*, e insieme l'abbandono della sistematica schellingiana — abbandono il quale fa sí che Hegel non possa piú servirsi del facile schema della "parificazione" ed "indifferenziazione," ma sia costretto, al contrario, a guardar molto piú direttamente in faccia alle determinazioni che deve esaminare, sfruttando, quindi, al massimo, le sue opposte esperienze delle opere degli economisti classici — tutto questo determina quel forte movimento di concretizzazione nelle analisi delle determinazioni sociali che ha il suo culmine nella critica della divisione del lavoro, nel primo corso di *Lezioni*.

A questo punto, però, si rinnova il problema della *Tragödie im Sittlichen* o meglio ancora si presenta inderogabile l'esigenza di tradurre ed esprimere in termini piú concreti — commisurati, cioè, alla maggior concretezza dell'analisi precedente — la soluzione che la *Tragödie* aveva proposto soltanto in termini astratti e simbolici: il "sacrificio" dell'assoluto alle "forze sotterranee" diviene l'esigenza di "addomesticare la belva selvaggia" dell'economia individualistica. Per risolvere questo problema sembra proprio che Hegel abbia voluto chiamare a raccolta i risultati di tutte le sue esperienze precedenti; analisi del rapporto fra volontà generale e volontà dei singoli; forme storiche di governo e differenza fra democrazia antica e moderna; rappresentazione della psicologia delle classi: noi possiamo riconoscere entro queste sezioni gran parte degli elementi che hanno maggiormente influenzato sia positivamente che negativamente, ossia in funzione polemica, i movimenti del pensiero politico del giovane Hegel: "bella unità" della democrazia antica, o eticità assoluta del *politeuein*; *Stände* e corporazioni medievali con funzione di governo; costituzionalismo di Montesquieu; contrattualismo, ma anche "fondazione dello Stato sulla volontà" da parte di Rousseau; critica anticontrattualistica, organicismo e filosofia della storia herderiana. Si aggiunga il peso dei fatti storici, e la sempre crescente ammirazione per Napoleone (siamo a pochi mesi dalla celebre lettera a Niethammer del 13 ottobre 1806 in cui l'imperatore è detto "l'anima del mondo a cavallo"). L'affollarsi di tutti questi elementi d'esperienza fa sí che *le singole conclusioni prima volta a volta scelte, si manife-*

stino ora tutte come inadeguate ed unilaterali: ce n'è d'avanzo per spiegare mutamenti sistematici. Sempre piú chiara la coscienza di ciò, che la "bella unità" dei greci "è passata, e doveva passare," e pertanto, dell'*immediatezza* dell'eticità assoluta e della necessità d'una sua mediazione (ed è proprio questa eticità *immediata*, questa *prima forma* di eticità a dover essere superata dalla *moralische Gesinnung*). Sempre piú chiara la coscienza dell'inevitabilità e necessità metafisico-storica del "principio" della democrazia moderna, il "principio dell'individualità." Ma Hegel non vuol rinunziare a nessuno dei suoi precedenti momenti d'esperienza (non ha mai voluto farlo e non lo farà mai); quindi, primo compromesso: la *Allgemeine Regierung* ed il *Priestertum* del *System*, spogliandosi del loro carattere utopistico, si trasformano nel "nuovo principio, ignoto agli antichi" della monarchia costituzionale. Hegel scopre l'origine delle monarchie assolute ed il loro evolversi a monarchie costituzionali, rivestendo queste realtà storiche di forme mezzo illuministico-montesquieuiane e mezzo romantico-organicistiche; riscopre soltanto ora questi elementi storici perché soltanto ora essi si presentano nella forma d'una necessità assoluta, la necessità della vita dialettica dello spirito. Ma questi due "lati dell'intero" che esprimono i due lati del presentarsi della volontà individuale, il lato numerico pluralistico, "atomistico," ed il lato numerico unitario della "decisione," della "natura" della individualità "a ciò nata," non esprimono però ciò che è piú importante: il momento della connessione assoluta. L'intero è "indipendente da questi due lati," singoli e príncipi "possono esser conformati come vogliono": la loro casualità ha da essere superata dall'intero, ma non è espresso ancora il modo di tale superamento.

Ebbene, proprio a questo punto entra decisivamente in gioco l'elemento piú essenziale della speculazione hegeliana, che in questi anni di Jena si è andato formando, consolidando ed affinando in un movimento che dalla *Differenz* conduce alla *Vorrede* della *Fenomenologia*: l'idealismo logico o assoluto, premessa immediata di quello che piú tardi si presenterà alla maggior parte dei critici e degli interpreti di Hegel come *panlogismo*: elemento che già abbiamo visto assumere determinati ruoli decisivi in molti punti nodali delle sistematizzazioni di questo periodo, ma che ora determinerà, come vedremo, una svolta decisiva nell'andamento di tutta la speculazione hegeliana. Il superamento o la conciliazione

dei due lati dell'intero statuale (questo, come ogni altro superamento ed ogni altra conciliazione) non può essere opera che del *pensiero*.

Questa soluzione, che dimostrerà la sua effettualità nell'ultima sezione del secondo corso di *Lezioni* (arte, religione e filosofia) ci pare che incominci già a funzionare nei due punti che ancora ci restano da chiarire: burocrati, e loro *moralische Gesinnung*, ed allineamento di burocrati, dotti e militari. Nel primo caso, perché lo *Stand* dei burocrati rappresenta la classe della suprema *astrazione* del "governare," l'incarnazione dell'idea stessa della *Regierung* nelle sue determinazioni (atti di governo e di amministrazione) e contemporaneamente la classe della "scienza," del "governo," del "sapere" circa il governo. La *moralische Gesinnung* dei burocrati non è piú il sentimento dell'eticità assoluta, il "vivere immediato" la "vita d'un popolo" (qui ha ragione Rosenzweig), ma non è neppure il kantiano "sentimento della legge," che possa riferirsi alla moralità della "riflessione" (qui hanno ragione, invece, i suoi critici): è adempimento "del proprio dovere," ma del dovere di *funzionario*, non di singola *persona* morale: non si tratta piú, insomma, del "dovere" personale kantiano-illuministico, bensí di una sua "sublimazione" in senso organicistico: il dovere è quello del rappresentante della *Regierung*, il sentimento morale individuale *entra cosí al servizio* dell'intero, conservando l'individualità d'un sentimento personale, ma al tempo stesso superandola nel *disinteresse* del *servizio*, che è poi essenzialmente servizio di *competenza*: il funzionario "è contemporaneamente un dotto."

Ma immediatamente l'elemento del "sapere" impone il peso della sua presenza, vuol essere considerato per sé, indipendentemente da qualsiasi ragione estranea, fosse pure quella del servizio del governo, come puro sapere "disinteressato": non è certo un caso che soltanto ora i "dotti" siano considerati come una categoria a parte, come una super-classe. Essi sono "eguagliati" ai funzionari perché anch'essi sono al servizio dell'intero, dell'intero come assoluto "spirito cosciente di sé" di cui la *Regierung* è soltanto una manifestazione. Infine il *Soldatenstand*, l'elemento eroico che Hegel conserva dalle sistemazioni precedenti insistendo sempre sul carattere che lo rende piú utilizzabile in senso dialettico, la sua "eroica negatività" del "sacrificio supremo." Il fatto poi che

le tre categorie siano allineate fuori della gerarchizzazione delle classi come in una specie di suprema triarchia dimostra chiaramente la perplessità di Hegel nel non sapersi decidere a sistematizzare in via definitiva questi tre punti terminali di tre diverse linee della sua formazione, questi tre risultati di tre diversi e paralleli movimenti della sua esperienza.

Ma, naturalmente, è nella terza parte del corso che la soluzione "speculativa" dimostra la sua effettualità. È un grande merito di Rosenzweig quello di aver sempre sottolineato questi trapassi della concezione statuale hegeliana nella sfera del superstatale: merito tanto piú notevole in quanto segno di onestà scientifica, perché tali trapassi, che veramente dimostrano spesso una degradazione, una "*Herabdrückung*" del valore supremo dello Stato, non servono certo a conferma della tesi della *Machtstaatsidee* nella filosofia hegeliana, tesi che piú volte (dopo quella dello "Stato come destino" a proposito dello Hegel giovanile) Rosenzweig sembra, invece, preferire; in ogni caso lo "Stato come potenza" sarà allora soltano un momento della concezione statuale hegeliana o un gradino dello sviluppo dello Stato hegeliano; comunque, al disopra c'è la sfera del superstatuale; ma è necessario un passaggio, una preparazione al trapasso, la quale non potrà essere se non quella dello Stato come idea, come "razionalizzazione della volontà."

Ciò che mette in questione la supremazia assoluta dello Stato è la religione. Rosenzweig parla d'un elemento "sovrastorico," di una "perdita della storia al diritto al posto conclusivo nel sistema." Il termine non è forse usato con molta proprietà, perché per Hegel niente è al di fuori della storia, la quale però è tutta e soltanto storia dello spirito, teofania. Comunque è però certo che, nel secondo corso delle *Lezioni* di Jena, proprio al momento del subentrare dell'elemento religioso, la storia cessa di essere storia politica, per diventare storia ideale: o meglio, poiché la storia politica è sempre stata considerata da Hegel essa stessa come una manifestazione della storia ideale (e ciò, lo sappiamo, fin dalla speculazione giovanile) il subentrare della religione riconduce la storia al suo proprio elemento, e la presa di coscienza di questa *restituzione religiosa* della storia è la filosofia, quella filosofia, che, alla fine delle lezioni berlinesi di filosofia della storia, individuerà nella Riforma il segreto della conclusiva "superiorità" dello "spirito

germanico" in quanto spirito della suprema "conciliazione" di ciò che il razionalismo e l'illuminismo avevano "separato."

Ma siamo già entrati in un dominio in cui è molto piú difficile, a Hegel, tener ferme le distinzioni sistematiche di politicità, religiosità, filosoficità, perché i fenomeni d'una sfera s'intrecciano con quelli dell'altra, e gli uni servono a spiegare gli altri, sí che i trapassi debbano esser dettati da una legge superiore alla determinatezza di queste sfere, la legge dell'automovimento dell'intero. Questo dominio è la *Fenomenologia dello spirito.*

Capitolo secondo

La Fenomenologia dello spirito

1. *Determinazione dell'oggetto della ricerca*

Nell'affrontare lo studio della prima opera maggiore di Hegel il compito piú urgente è quello d'una delimitazione dell'oggetto problematico e dell'ambito testuale dell'indagine. Il primo è costituito dal gruppo di questioni che s'incentrano in quella dello storicismo hegeliano, e quindi della concezione hegeliana dei rapporti fra l'economia, la politica, l'etica e la storia; il secondo, è dato, piú specificamente, dalla dialettica di "signoria e servitú" nella prima parte dell'opera, e dalla dialettica della *Bildung*, nella seconda. Ma, sia con le considerazioni conclusive del capitolo precedente, sia, già, con questa delimitazione programmatica, noi siamo contemporaneamente entrati anche nel vivo dei problemi preliminari piú importanti dell'interpretazione di quest'opera: quello del rapporto fra la prima e la seconda parte e, conseguentemente, del rapporto fra il senso ideale e il senso storico delle sue figure. È stato detto che con la prima parte (*Soggetto assoluto* o *Ragione*) termina la *fenomenologia*, ossia la storia del progressivo elevarsi della coscienza a spirito, o della progressiva ricostruzione, da parte della coscienza, delle tappe del proprio viaggio di conquista della verità. Con la seconda parte (lo *spirito*) saremmo ormai al di fuori del piano propriamente fenomenologico, ed essa non sarebbe che un'anticipazione del sistema, o meglio una specie di riassunto dei precedenti tentativi in funzione d'una nuova elaborazione sistematica, soprattutto in ordine alla filosofia della storia. Ma contro quest'interpretazione sta il fatto che la *ragione* non è il *sapere assoluto*, mentre tutto il "viaggio d'autoscoperta" della coscienza è appunto il raggiungimento della sfera del *sapere assoluto*, l'unica che possa veramente rappresentare (insieme alla *Vorrede*) un'immediata introduzione alla *Logica*, con la quale deve incominciare il sistema. Si provi ad espungere la seconda parte della *Fenomenologia*, e si sarà costretti a trasportare, d'un colpo, la coscienza nel punto con-

clusivo, onniprospettico, a quell'altezza dalla quale soltanto, secondo Hegel, tutto il cammino compiuto può essere contemplato nella relatività dei singoli orizzonti precedenti, e insieme nella sua complessiva linea necessaria, nel suo *senso*: e questo, senza che la coscienza abbia avuto il modo di riconoscere, nella propria storia, la storia del mondo e della cultura umana, e senza la finale mediazione della *religione*. Evidentemente, niente di piú contrario allo spirito della filosofia hegeliana. È vero invece che nella seconda parte della *Fenomenologia* continua ininterrotto il carattere riflessivo del "viaggio," il metodo della "presa di coscienza," delle progressive esperienze, e il doppio punto di vista, della coscienza e del filosofo, il *für das Bewusstsein* ed il *für uns* che distingue la relatività dei singoli momenti e del punto di vista della coscienza impegnata a ritrovare sé stessa come propria verità, dall'assolutezza "obiettiva" del vero ch'è l'intero. Anche in questa seconda parte è pur sempre la coscienza il soggetto del movimento dialettico (coscienza in senso lato, che ora è spirito) e soltanto il poter riconoscere la propria storia nella storia del mondo che è la storia dello spirito, può fornire ad essa quella compiutezza d'esperienze che la renderà degna del livello dell'assoluto sapere, che sarà l'atmosfera del sistema, della scienza speculativa. Se è cosí, la *Fenomenologia* si conclude precisamente con la fine dell'opera, e la sua seconda parte presenta momenti assolutamente integranti del viaggio d'autoscoperta della coscienza.[61] Negarlo, significa negare a Hegel uno dei pochi meriti che non possano venirgli contestati: quello d'aver mirato sempre, almeno nelle *intenzioni*, ad una concretizzazione, o quanto meno ad una verifica storica, "reale," del movimento ideale sia pur costruito in precedenza, e sia pur scegliendo con assoluta libertà gli elementi storici che potessero far da "simboli" di questo movimento: nel che soltanto, d'altra parte, consiste ciò che è stato preso come lo "storicismo" di Hegel.

Da questo primo problema, dicevamo, ne consegue un secondo: quello del rapporto fra il senso ideale, metafisico, e il senso storico delle figure della *Fenomenologia*. L'ingresso della coscienza nella storia vien presentato esplicitamente all'inizio della seconda parte dell'opera; ma si può dire veramente che la dialettica della coscienza, quella dell'autocoscienza e quella della ragione si svolgano su un piano astorico? Non sono ivi ad ogni passo riconoscibili fatti, movimenti, caratteri, figure, attinti al mondo della sto-

ria filosofica, culturale, politica, religiosa? E con la dialettica di *signoria e servitú* siamo dentro o fuori del dominio della storia? E le figure dell'*autocoscienza razionale autorealizzantesi* che senso hanno, separate dall'ambiente della *Aufklärung* o del protoromanticismo, anzi, esse che sono innegabilmente riflessi ideali di movimenti storico-culturali, come si spiegano cosí preposte all'ingresso della coscienza nella storia? E perché dalla *Critica della ragion pratica* la coscienza passa alla sfera dell'eticità antica, ed al contrasto fra Antigone e Creonte?

Oggi possiamo ritenere con sicurezza che a questi interrogativi non sarebbe possibile rispondere esaurientemente ove si ignorassero i presupposti della *Fenomenologia*, gli scritti giovanili e jenensi di Hegel; ed è questa la ragione per cui di quest'opera rimasero pressoché incompresi la struttura e il rapporto fra le due parti agli hegelisti del secolo scorso, ad eccezione di Marx e di Haym. Noi che abbiamo seguíto i tentativi dello Hegel jenense, conosciamo i suoi continui spostamenti dal piano teorico al piano storico, i suoi sforzi per storicizzare la materia idealmente analizzata, e di risistematizzare teoreticamente i fatti constatati lungo il corso della storia umana. L'*Articolo sul diritto naturale* rappresenta la controparte storica dell'analitica deduttiva, e della costruzione storico-metafisica del *System der Sittlichkeit*; le lezioni del 1803-04 riprendono quest'analitica, ma l'influsso dell'*Articolo* è già evidente nella critica della divisione del lavoro. Quindi, il corso del 1805-1806 tenta una ricostruzione esperiente dei risultati di questa storicizzazione. Ciò che finora è mancato a Hegel è stato il punto di vista unitario dal quale apparisse evidente e *provata* la necessità del processo teoretico-storico, dei passaggi e dei ritorni dalla deduzione ideale alla verifica storica e, di nuovo, alla ricostruzione sistematica. In questi anni di Jena Hegel non ha fatto altro, in fondo, che ricercare un tal punto di vista che gli permettesse di costruire un sistema "necessario." Il primo risultato di questa fatica è la riscoperta dell'organo, del principio della strutturazione: la dialettica nelle sue articolazioni di *immediatezza*, *estraneazione* e *negazione della negazione*: *Tragödie im Sittlichen*. Ma non basta: il principio dev'essere dimostrato nella sua "necessità," non soltanto affermato, non *presupposto*: il filosofo, pensa Hegel, deve raggiungerlo, *conquistarlo*. Il lato della *obiettiva* necessità di principio del movimento "reale" dev'esser fatto coincidere col lato della

sua soggettiva *acquisizione*, da parte del filosofo. Qui interviene la polemica di Hegel contro la "filosofia della riflessione," kantiana, che separa l'acquisizione dalla realtà oggettiva, rende quest'ultima inaccessibile, e limita l'acquisizione alla sfera della parvenza fenomenica, e contro Fichte, che riduce senza residui la realtà all'acquisizione; e infine, la polemica contro Schelling che unifica i due momenti immediatamente, senza dar ragione delle differenze, della determinatezza, e costruendo una dialettica che riunisce arbitrariamente ciò che arbitrariamente ha separato. Per Hegel, invece, il filosofo non è, egli stesso, fuori della realtà obiettiva, perché il vero è l'intero; ma allora il suo movimento d'acquisizione della verità non potrà esser altro dal movimento stesso dell'intero: la filosofia deve *farsi da sé* entro la stessa coscienza del filosofo, o, reciprocamente, il filosofo dev'essere trasportato inevitabilmente nella corrente che muove il reale, e far le sue esperienze proprio attraverso quelli che sono i momenti stessi della dialettica: l'immediatezza, o il fermo ancorarsi ad un determinato orizzonte spirituale; l'alienazione, o conversione del suo punto di vista nel punto di vista opposto; e finalmente, la presa di coscienza dell'unità nella opposizione, la conquista d'un piano piú elevato che dia ragione del senso del movimento, conservando nella loro verità, o connessione con l'intero e togliendo, nel loro errore o nella loro fissità e pretesa autosufficienza, gli opposti punti di vista precedenti: tutti i lettori della *Fenomenologia* conoscono bene questa legge costante del suo andamento, per cui la coscienza trova sempre il contrario di ciò che credeva di cercare.

Il punto di vista del progresso della coscienza, da coscienza comune a coscienza filosofica; il punto di vista della filosofia che si costruisce da sé proprio sulla base della non-filosofia, o meglio, poiché per Hegel di non-filosofia non è dato parlare, il progresso della filosofia che si esplicita dalla propria implicitezza: ecco quanto Hegel crede, con la *Fenomenologia*, di aver conquistato; e con ciò la dimostrazione irrefutabile, l'inizio "senza presupposizioni," del seguente Sistema. Al termine del viaggio la coscienza sarà coscienza filosofica, ossia sapere assoluto: il doppio punto di vista, della coscienza e dell'intero, sarà unificato. Hegel sarà ormai pronto ad entrare nel sacrario dell'"in sé" dell'idea: la *Logica*.

Il nuovo senso di quest'opera doveva esser qui ricordato perché, evidentemente, soltanto in funzione di esso può esser adeguatamente risolto il problema dello storicismo hegeliano, che ci interessa. Noi dobbiamo allora seguire il tracciato della *Fenomenologia* per considerare da vicino le sezioni che piú direttamente lo riguardano.

E cominciamo proprio da quella dialettica di *signoria e servitú* che è stata assunta come documento fondamentale per un'interpretazione "umanistica" di Hegel da parte di Hyppolite e di Kojève.

Alla fine della sezione precedente la coscienza ha concluso le sue esperienze di progressive risoluzioni del problema dell'oggettività col concetto di *infinità*, "quell'assoluta inquietudine del puro automovimento per cui ciò che è in qualche guisa determinato, per es., come essere, è piuttosto il contrario di tale determinatezza, è invero l'anima di tutto ciò che finora è stato; ma soltanto nell'*interno* quest'anima è alfine liberamente sbocciata [...]. Ed essa, in quanto è *ciò ch'essa è*, essendo finalmente oggetto per la coscienza, ecco che la coscienza è *autocoscienza*."[62] In definitiva, la coscienza conclude il suo processo e trapassa ad autocoscienza nel momento in cui prende consapevolezza della *dialettica*, come verità ed essenza del rapporto di soggettività-oggettività ossia del rapporto conoscitivo fondamentale: in quanto riconosce sé come altro e l'altro come sé stessa.

La dialettica dell'intero, in quanto è in sé, è la *vita universale*. E poiché è per tale dialetticità che la coscienza si ritrova come autocoscienza, pertanto l'autocoscienza non si conquista come tale per un processo astrattamente teoretico, bensí, in concreto, *emergendo* dalla stessa vita universale. La presa di coscienza dell'infinità, e l'emergere dell'autocoscienza dalla vita sono invece il movimento per cui l'autocoscienza supera la fissa alterità esteriore dell'oggetto divenendo volta a volta soggetto e oggetto di sé stessa. L'autocoscienza realizzerebbe, qui, nelle intenzioni di Hegel, l'esperienza kantiana del trapasso dalla ragion pura alla ragion pratica, e l'esperienza fichtiana della risoluzione del processo dell'io teoretico in quello dell'io pratico: anche qui, al limite della conoscenza oggettiva (ancora legata all'esteriorità dell'oggetto) non c'è

altra soluzione possibile se non quella del passaggio alla realizzazione, o autorealizzazione. Il movimento teoretico della coscienza è trapassato nel movimento pratico dell'autocoscienza.

La *vita* è il momento *immediato* della dialettica dell'intero; è dialettica potenziale, non dispiegata. Pertanto il processo di emergenza dell'autocoscienza dal seno della vita dovrà essere un processo *attivamente* dialettico, ossia un processo di *negazione* dell'immediatezza della vita. Tale prima forma di attività-negatività dell'autocoscienza è la brama. Ma la brama non è mero desiderio animale: soggetto della brama è l'autocoscienza, che non può non esserne anche l'oggetto. Ciò che l'autocoscienza desidera è *sé stessa*: essa cerca ciò che possa adempiere e confermare il suo possesso di *sé come autocoscienza.* Pertanto la sua brama è brama di *riconoscimento.* Ma a che si attui il riconoscimento non basta l'autocoscienza come termine unico: come per il conoscere fenomenico sono necessari i due termini, del conoscente e del conosciuto, cosí anche per questo "riconoscere" ontologico son necessari due termini, un riconoscente ed un riconosciuto. Le autocoscienze devono essere due, o meglio, l'autocoscienza deve *sdoppiarsi.*

Ecco cosí le due autocoscienze l'una di fronte all'altra: ognuna delle due vuol essere riconosciuta e non vuol riconoscere l'altra. Il loro rapporto è attivo, quindi è negativo; è una lotta. Lotta a morte, perché ciò che si tratta di togliere è l'immediatezza, e l'immediatezza è la vita. Ciascuna delle due autocoscienze mira al riconoscimento negando, in doppio senso, la vita immediata: in sé, mettendo a repentaglio la propria; nell'altra, mirando a sopprimerla. Ma la morte non risolverebbe dialetticamente il rapporto di lotta, perché *toglierebbe senza conservare*: se l'uno dei due contendenti morisse, l'altro sopravvivrebbe *immediatamente*, non come autocoscienza *riconosciuta.* Quindi, è necessario che sopravvivano entrambi, l'uno come riconosciuto e l'altro come riconoscente. *Riconoscente* significa alienante all'altro il proprio essere autocoscienza che cerca il riconoscimento: significa vivente ed *operante*, integralmente, in funzione dell'altro. Quindi, *servo* di un *signore.*

Attività è negatività, in senso dialettico, negatività operante. Nei due lati del rapporto di signoria-servitú il carattere della negatività attiva non si conserva ugualmente. Esso si perde nel signore, perché il signore non opera; egli toglie la cosa immediatamente, senza conservarla né trasformarla: egli la consuma; d'altra parte

egli ha negato la vita immediata soltanto nel momento di metterla a repentaglio, ma non ha sperimentato integralmente tale negatività della propria vita. Il servo, invece, ha sperimentato tale negatività integrale con la *paura*, rinunziando alla lotta; e continua a sperimentarla in quanto vive in funzione del signore, ed opera per lui. Ma il suo operare non è negatività immediata, come è quello del signore, che è mero consumo. Il servo nega l'essere indipendente e fisso della cosa in quanto, col *lavoro*, la *trasforma*, ossia proprio in senso etimologico, infonde nella materialità di lei la *forma* del proprio operare, e reciprocamente costituisce la propria attività formante, nell'*elemento del permanere*, realizzando cosí sé stesso autocoscienza, come *senso proprio*, in quanto la propria attività formante, dalla cosa lavorata, gli ritorna alla coscienza: egli vi si rispecchia in quanto forma. Nella cosa esterna, quindi, l'autocoscienza "ritrova sé stessa, l'esser per sé nell'essere in sé"; e cosí domina ogni esteriorità, in quanto *pensiero*.

Questa rivalsa del servo fa trapassare l'autocoscienza nella sfera della libertà ideale, libertà di fronte alle condizioni di signoria e dipendenza: nello *stoicismo* l'autocoscienza si ritrova libera, nel senso piú astratto e vuoto. Ma dalla precedente *duplicazione*, essa si è di nuovo riunificata.

La duplicazione si riproduce allora, nell'interiorità dell'autocoscienza. Dalla libertà astratta o ideale, o immediata, dello stoico, essa trapassa nell'opposto, nell'assoluta libertà negativa dello scettico. Infine entrambe queste due forme assolute di libertà (assolutamente positiva e assolutamente negativa) si unificano coesistendo come scissione interna dell'autocoscienza o come il dramma della soggettività che non ha piú sé stessa come sostanza: "l'autocoscienza infelice alienava la sua indipendenza e lottava fino a tradurre il suo *esser-per-sé* in *cosa*. Cosí essa da autocoscienza ritornava a coscienza, vale a dire a quella coscienza per la quale l'oggetto è un *essere*, è una *cosa*; [...] essa è dunque l'unità dell'io e dell'essere: la *categoria*."[63] Riprendendo, su un piano piú alto, il movimento della coscienza, l'autocoscienza è divenuta *autocoscienza razionale*.

Questa dialettica di *signoria e servitú* è stata assunta, come dicevamo, a fondamento d'una interpretazione umanistica di Hegel, da parte dei due hegelisti francesi Hyppolite e Kojève. Jean Hyppolite, traduttore della *Fenomenologia* e autore d'un importante,

forse indispensabile volume di esegesi su questa stessa opera,[4] ha delineato la sua interpretazione di Hegel con maggiore decisione e libertà di movimenti in alcuni scritti minori preparatori, fra i quali è appunto dedicato alla dialettica di *signoria* e *servitú* l'articolo *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*, apparso in *Temps modernes*, nell'aprile 1947. Partendo dal problema delll'interferenza d'un piano storico e d'un piano metafisico nella *Fenomenologia*, Hyppolite cerca di rispondere agli interrogativi che vi son connessi dicendo che la *Fenomenologia* non è una storia, né una psicologia trascendentale, né un'analisi d'essenza: "Hegel ha voluto *fondare* il fatto storico stesso. Egli ha cercato le condizioni generali dell'*esistenza umana*, ciò a partir da cui un fatto umano è possibile come tale." Hegel non crede ad una "natura umana" di cui si tratti di scoprire l'essenza. "Per lui l'uomo è *spirito*, cioè storia e divenire collettivo; la verità cui si può pretendere appare nella e per la storia." Kant ha cercato le condizioni del sapere senza preoccuparsi dell'esistenza storica dell'uomo che sa; Marx, al contrario, è partito dall'analisi di *alcuni* fatti umani senza risalire alla condizione *del* fatto umano. Hegel, secondo Hyppolite, colma queste due deficienze, egli vuol andare alle radici della storia umana, "fino all'esistenza umana che rende possibile questa storia," fino "alle condizioni dell'autocoscienza, *cioè* [cors. nostro] dell'esistenza stessa dell'uomo." L'autocoscienza rappresenta infatti "nel seno stesso della vita l'emergenza d'un essere che prende coscienza di questa vita che è condizione della sua emergenza"; e da questa presa di coscienza si genera "una storia in cui si fa e si scopre una verità razionale." Di qui Hyppolite procede all'esposizione della dialettica di *signoria e servitú*, fino alla sua conclusione, il superamento del signore da parte del servo in virtú dell'intervento di questi sulla natura, del suo formarla per mezzo del *lavoro*. E, collegando il senso dell'"opera" individuale del servo con quello dell'"opera" collettiva della storia (ma si tratta della storia della cultura) nel capitolo della *Fenomenologia* sulla "cosa stessa" (quasi alla fine della prima parte) cosí conclude: "È nell'opera [...] che l'autocoscienza è ora riconoscibile dagli altri"; bisogna che sia riconosciuta effettivamente, e su questo punto una nuova lotta deve ingaggiarsi tra gli uomini, perché "l'opera non ha senso che come *opera collettiva*. Al limite c'è la *specie umana* intera [...] che deve esprimersi e *farsi* essa stessa in quest'opera

[...] operazione di tutti e di ciascuno, che costituisce la storia stessa, in quanto la storia divenga suscettibile d'una interpretazione razionale." Questa "cosa umana," prosegue Hyppolite, è chiamata da Hegel la verità, la "cosa assoluta," verità che è e vale in sé e per sé, "poiché essa da predicato universale diviene il *soggetto*, verità vivente che si fa e si garentisce da sé"; di qui noi comprendiamo che il problema di Hegel, che è anche il nostro, è quello "dei *rapporti fra verità ed esistenza*. Come una verità possa esser opera degli uomini, posta nel seno stesso dell'esistenza, per la mediazione dell'esistenza, e sorpassare al tempo stesso quest'esistenza." Il problema, aggiunge Hyppolite, non è stato risolto da Hegel, ma poteva esserlo? Esso si pone anche oggi per l'esistenzialismo, cosí come per il marxismo e il cristianesimo. "La *Fenomenologia* ha avuto comunque il merito di esporre i *fondamenti* del *fatto umano* e della sua razionalità, e di proporre una via a questi fondamenti, una volta scossi, dal divenire storico, il dogmatismo classico della verità esterna, cosí come la nozione d'una coscienza trascendentale."[65]

In una precedente citazione abbiamo messo in corsivo un "cioè" di Hyppolite, che unifica le "condizioni dell'uomo" con le "condizioni dell'autocoscienza": è il primo e fondamentale rilievo da muovere all'interpretazione "umanistica" hyppolitiana. Hegel fonda la storia risalendo alle condizioni stesse di quell'esistenza che condiziona, essa, la storia: ma chi è il soggetto dell'esistenza, e pertanto il soggetto della storia da essa fondata? L'uomo, risponde Hyppolite, ma non può fare a meno di aggiungere: in quanto (e *solo* in quanto) esso è autocoscienza: autocoscienza che è in quanto nega ogni diverso elemento d'esistenza, e che essa stessa non è che il temporaneo risiedere dell'assoluto in uno stadio del proprio sviluppo dialettico; autocoscienza che *è essa* (non "l'uomo" in un possibile senso diverso) ad emergere dal cuore della *vita* la quale anch'essa, a sua volta, non è che uno dei momenti della storia dell'assoluto: onde la storia, in ultima analisi, si genera dall'emergenza d'un momento dell'assoluto da un altro momento dell'assoluto stesso.

Che sia l'autocoscienza (cioè un *momento* dell'assoluto) e non l'uomo il soggetto di questa fondazione hegeliana della storia è confermato da tutte le successive articolazioni della dialettica di *signoria e servitú*. La posizione dell'"uomo di fronte all'uomo" è la manifestazione, il risultato, d'una "duplicazione" della "spirituale

unità" dell'autocoscienza. L'"appagamento" che l'autocoscienza trova nell'altra, è il "riconoscimento," cioè il movimento per cui l'autocoscienza tende a ritornare in sé, a riunificarsi dalla precedente duplicazione. Il superamento, da parte dell'autocoscienza riconosciuta (il signore), o la sua vittoria su quella che ha rinunciato alla lotta, resta un superamento sterile, escluso dal movimento dialettico successivo perché non si risolve in una nuova presa di coscienza, non è assumibile dall'autocoscienza, non prelude alla futura unità dello spirito: e reciprocamente la rivalsa del servo è possibile solo in quanto questi può esser riaccolto nell'unità dell'autocoscienza, prima per mezzo della "*paura*" (il servo ha *conosciuto* la possibilità di morire, ha *conosciuto* la perdita di quella vita che il signore ha soltanto *rischiato*) poi per mezzo del "*formare*": ma il significato dialettico del "formare" dipende anzitutto dal fatto che il lavoro sopravanza il consumo perché l'oggetto "formato" è "indipendente" proprio nei riguardi dell'autocoscienza, la quale come "puro esser per sé," esce ora, "nel lavoro, nell'elemento del permanere" onde la coscienza che lavora giunge cosí per questa via "all'intuizione dell'esser indipendente" come all'intuizione di sé stessa[66] e in secondo luogo, dal fatto che il lavoro sopravanza la paura, in quanto nega (col formarla) nella cosa quell'"essere indipendente," quella "essenza estranea" di fronte alla quale la coscienza servile aveva prima tremato: quindi la sopravanza come negazione della negazione di un esser-per-sé che era in lei stessa (paura), onde, poiché ora il suo esser-per-sé da lei formato è un "suo proprio per lei" essa coscienza servile "giunge alla consapevolezza d'essere essa stessa in sé e per sé." Esattamente interpreta Hyppolite, quindi, quando dice che "è nell'opera che l'autocoscienza è *riconoscibile*": ma proprio questo significa insieme che è soltanto per questo suo *esser* riconoscibile, ossia per il suo poter essere riaccolto nel movimento dell'autocoscienza, che il lavoro viene da Hegel "rivalutato,"

Ne consegue che, riguardo al problema, cui Hyppolite accenna nella sua conclusione, dei "rapporti fra verità ed esistenza," è anzitutto necessario determinare il senso di quell'allargamento dell'"opera" a "opera collettiva" per cui l'umanità "si fa" in quest'opera, e in essa "fa la propria storia" in quanto questa "è suscettibile d'una interpretazione razionale." Ciò che è da esaminare al riguardo, è se il fatto che questa "cosa umana" sia da Hegel chiamata "la

verità" e considerata "la cosa assoluta," anziché implicare una concreta elevazione o una storica apertura dell'opera umana, non significhi piuttosto una *sostituzione* dell'assoluto alla cosa o opera umana: se cioè non sia piú vero che è l'assoluto ad esser chiamato, a un certo punto del *suo* sviluppo, cosa umana, divenendo cosí l'"umanità" della cosa assoluta una determinazione del tutto inessenziale nei confronti dell'*assolutezza* di essa. Ciò che fa propendere per questa seconda conclusione è l'annotazione dello stesso Hyppolite, esattissima in sede ermeneutica (si ricordi la *Vorrede* della *Fenomenologia*), "poiché questa verità da predicato universale diviene il soggetto": non si tratta, quindi, di una "elevazione" o "universalizzazione" che sia *di* un soggetto, ad esso attribuita, di esso *predicata*, bensí del caratteristico capovolgimento denunziato da Feuerbach e da Marx per cui è *l'assoluto ad esser soggetto*, e l'umanità, l'esistenza, ne diviene una *determinazione transitoria* e inessenziale: e ciò perché l'assoluto è soggetto fin dall'inizio, non lo diviene "a un certo punto" (ciò che avviene "a un certo punto" è soltanto "per la coscienza"); lo è sin dall'inizio perché il *suo* divenire è la sua essenza iniziale e necessaria, in cui il "cominciamento" si salda col "risultato."

In definitiva, "come una verità possa essere opera degli uomini, posta nel seno dell'esistenza, per la mediazione dell'esistenza, e sorpassare cosí quest'esistenza" non è certo Hegel a dircelo, almeno nel senso in cui questo possa essere il problema dell'odierno umanismo. E anzitutto perché per Hegel non è la verità opera degli uomini, bensí sono gli uomini (anzi l'"uomo" come autocoscienza) opera della verità; in secondo luogo, perché non è la verità ad esser posta "nel cuore dell'esistenza," bensí l'esistenza ad "emergere" dal cuore della vita, essa posta nel cuore della verità; e infine perché non è l'esistenza a *mediare* il rapporto fra verità e umanità, bensí la verità a mediare, in fin dei conti, sé stessa. Onde il "superamento" dell'esistenza, il trascendimento della particolarità, l'investimento di valore del determinato, in tal modo presupposti nell'essenza dell'assoluto, non possono presentarsi come il *risultato* di un autentico processo di mediazione, che per esser tale dovrebbe anzitutto incominciare a fondarsi sull'autenticità dei termini da mediare, e non ridurli a simboli in anticipo già trascesi.

Ma naturalmente, la conferma piú convincente di questa mera "allegoricità" dell'umanismo hegeliano nella dialettica di signo-

ria e servitú, è data dalla sua risoluzione nello stoicismo: la libertà guadagnata dal servo è la libertà della suprema indifferenza, l'astratta e vuota libertà della coscienza che allontana da sé, precisamente, qualsiasi *impegno esistenziale*, dello stoico, indifferente al trono ed alle catene, come lo schiavo Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio: libertà alla quale sono anzi strettamente indispensabili l'esperienza della *paura* e del *servire*, sí che il servo, in definitiva, non si libera (spiritualmente) se non... continuando a servire. Certo, Hegel stesso non manca di sottolineare l'astrattezza di questa conquista d'una libertà dell'indifferenza; ma la relativizzazione di questo risultato d'un momento dialettico della coscienza si pone in funzione d'uno sviluppo ulteriore che, alla fine, si concluderà in una libertà assoluta, definitiva, superstorica e impersonale che non è meno libertà *teoretica*, libertà dello spirito, libertà astratta, di quella ora raggiunta.[67] Per quanto riguarda la *Fenomenologia* noi prenderemo presto in esame i movimenti che lo confermano: ora è necessario, invece, che accenniamo alla seconda fra le interpretazioni "umanistiche" di Hegel piú recenti: quella di A. Kojève.

Se però la discussione dell'interpretazione hyppolitiana della dialettica di signoria e servitú ci ha impegnati in un'analisi puntuale e piuttosto diffusa, non altrettanto avverrà per quella di Kojève. Hyppolite è uno fra i maggiori interpreti di Hegel e, soprattutto, uno dei piú equilibrati, attenti e, specialmente nella sua opera maggiore, ermeneuticamente esatti; ed è sempre estremamente cauto in qualsiasi affermazione impegnativa, tanto, che per cogliere una sua posizione piú esplicita, abbiamo dovuto ricorrere ad uno scritto minore. A tutto questo, da parte di Kojève, fa riscontro invece un procedere arditissimo, svelto, deciso, spesso paradossale, dal quale consegue, però, una molto minore esattezza ed obiettività, e frequenti forzature del testo, sí che il lettore non possa esimersi da un continuo controllo.

Una traduzione commentata della dialettica di *signoria e servitú* apre il volume di Kojève[68] e condiziona tutto l'esame successivo della *Fenomenologia*. Questa dialettica, infatti, per Kojève, è l'anima di tutta l'opera, ed è la chiave che può far comprendere il senso *ateo* ed umanistico di tutta la filosofia hegeliana: "L'uomo è autocoscienza" inizia Kojève il suo commento alla traduzione della dialettica di signoria e servitú. "È cosciente di sé, coscien-

te della sua realtà e della sua dignità umana; e in questo differisce essenzialmente dall'animale, che non sorpassa il livello del semplice sentimento di sé. L'uomo acquista coscienza di sé nell'atto in cui, per la prima volta, dice 'io.' Comprendere l'uomo per mezzo della comprensione della sua 'origine' significa dunque comprendere l'origine dell'Io rivelata dalla parola." "L'uomo 'assorbito' dall'oggetto contemplato può esser 'richiamato a sé' soltanto da un desiderio: dal desiderio di mangiare, per esempio. Ciò che costituisce un essere come Io e lo rivela come tale, spingendolo a dire: 'Io' ... è il desiderio (cosciente) [...]. Il desiderio rende l'uomo in-quieto e lo spinge all'azione. L'azione, nascendo dal desiderio, mira a soddisfarlo: cosa che può fare solo mediante la 'negazione,' la distruzione o, quanto meno, la trasformazione dell'oggetto desiderato: p. es., per soddisfare la fame..." L'esser negativo-o-negatore dell'uomo, prosegue Kojève, è il suo essere attivo, e dialettico. L'uomo è cosí l'essere dialettico per eccellenza, e soprattutto è dialettico nel suo "essere per la morte." In ciò consiste l'ateismo e l'umanismo preesistenzialistico, anzi preheideggeristico di Hegel.

Ci troviamo, evidentemente, di fronte a un'interpretazione... personalissima (per non dire del tutto arbitraria) della dialettica hegeliana, posta cosí fin dall'inizio, come se Hegel non avesse fatto altro se non scrivere proposizioni simili, e dalla quale tutto il resto dipende. Che Hegel abbia voluto fondare e delineare una dialettica dell'assoluto (della quale l'uomo, e soprattutto il *singolo*, l'*individuo*, non è che un momento); che abbia descritto questa dialettica come una dialettica della *estraneazione* o *alienazione* dell'assoluto, che cosí si particolarizza, si determina; e che il ritorno in sé dalla condizione estraniata sia una riconquista che l'assoluto compie di sé stesso: di tutto questo Kojève non tiene alcun conto. Per lui il soggetto della dialettica è l'uomo, e in questa sezione, non l'autocoscienza come momento dell'assoluto, ma l'autocoscienza in quanto essa significa che... l'uomo si differisce dalla bestia. Per confermare la sua tesi, all'inizio della sua traduzione della *Herrschaft und Knechtschaft* (p. 141 nell'ed. Hoffmeister) egli, dopo aver tradotto il primo capoverso, salta a pié pari tutto quel che segue (una buona pagina e mezza del testo tedesco!) circa lo *sdoppiamento* dell'autocoscienza nei due estremi del signore e del servo: sdoppiamento in cui consiste la piú forte prova

testuale contro un'interpretazione che prenda questa dialettica come un'autentica *contrapposizione esistenziale* di individuo a individuo: contro, in una parola, un'interpretazione "umanistica" di Hegel. Per Kojève, invece, non soltanto lo sdoppiamento non esiste, ma la stessa vita universale, da cui l'autocoscienza emerge, diviene puramente e semplicemente "vita animale" e cosí egli traduce sempre il tedesco *Leben*, con le immaginabili conseguenze.[69] E in genere, una continua, immediata *traduzione esistenziale* dei termini di questa dialettica permette a Kojève di considerare, come abbiamo visto, la dialettica di *signoria e servitú* come "l'anima" della *Fenomenologia*, e di redistribuire tutta l'architettura di quest'opera in funzione di questa dialettica: in definitiva, il soggetto del movimento della *Fenomenologia* è sempre il servo, quindi non conta nulla il fatto che, per Hegel, di fatto, e nel testo, la "liberazione" del servo avvenga nella figura dello stoico, perché il servo avrà tempo e modo di... liberarsi in seguito, e lo stesso sapere assoluto, la suprema forma di liberazione dell'assoluto dalla contingenza determinata, la suprema forma di "liberazione" *dello spirito* da *tutto ciò che spirito, assoluto non è*, diviene per Kojève una liberazione del servo dalla sua servitú, mediata dalla *negazione* (non da quella sorta di equivoco "superamento" e "coincidenza" insieme su cui Hegel, fino alla morte, ritenne sempre opportuno di non compromettersi con affermazioni chiare e decisive) della *religione*. Questi pochi accenni speriamo bastino a convincere il lettore che, per quanto suggestive o simpatiche possano riuscirgli le pagine di A. Kojève, che abbiamo esaminate,[70] pure, queste non hanno pressoché nulla a che fare né con Hegel né con la *Fenomenologia dello spirito*.

Cerchiamo allora di riportarci, conclusivamente, al testo della *Fenomenologia*, e di spiegare Hegel non con Heidegger, né con Marx, né, putacaso, col neopositivismo logico, ma con Hegel stesso. La dialettica di *signoria e servitú* era già stata accennata, come sappiamo, negli scritti jenensi precedenti. Nel *System* essa emerge in seno ad un ambiente di determinazioni economiche, e si risolve nella "famiglia": manca una vera e propria dialettica, manca la "paura," il "lavoro," la *rivalsa* del servo. Nell'*Articolo sul diritto naturale* non si parla di signoria e servitú, ma tutta la parte storica di esso è costruita secondo queste categorie: classi di liberi e non liberi nel mondo antico, cessazione della schiavitú, sistema

della "proprietà e del diritto" nel mondo borghese. Soluzione della *Tragödie*: l'eticità deve "riconoscere il suo diritto" alla sfera dei rapporti economico-giuridici; il mondo della non libertà dev'esser assunto, assorbito, ridotto, inquadrato, ma anche riconosciuto e conservato in seno alla libera eticità organica. Manca, ancora, una dialettica del servo. Nelle *Lezioni* del 1803-04 la "lotta per il riconoscimento" procede dalla famiglia e si risolve nell'ingresso dell'individuo nella totalità organica. Analisi del lavoro e sua risoluzione nel riconoscimento giuridico della proprietà. Nelle *Lezioni* del 1805-06 la successione delle determinazioni è la stessa: soltanto al *Kampf des Anerkennens* è apposta una nota marginale: "*Gewalt, Herrschaft und Dienen*," il che dimostra l'intenzione di Hegel di sviluppare, come nel *System* e come poi nella *Fenomenologia*, la "lotta per il riconoscimento" in una dialettica di *signoria e servitú*; ma ciò che conta di piú, in queste *Lezioni*, è il trapasso dalla sfera della politica alla sfera della metafisica pura: a questo orientamento non è certo estraneo il movimento dell'autocoscienza, nella *Fenomenologia*, dalla signoria-servitú attraverso lo stoicismo e lo scetticismo fino alla determinazione religiosa della coscienza infelice. Si prepara già, insomma, nelle *Lezioni* del 1805-06, l'abbandono d'una considerazione *autosufficiente* delle determinazioni etiche, e vi compare già la veduta d'una necessità che queste trovino la loro soluzione nella sfera della filosofia *ut sic*, del puro pensiero.

Ritornando allora, da questi testi jenensi alla *Fenomenologia*, noi dovremmo notare in essa: 1) l'abbandono dell'analitica economico-sociale e la rappresentazione delle figure in funzione d'un processo che afferma con la massima forza il proprio carattere ideale; 2) la strutturazione rigorosamente *dialettica*[71] in senso hegeliano, del movimento, che è essa a causare il felice momento della "rivalsa del servo." Nelle redazioni precedenti il processo finiva sempre per interrompersi: a un certo punto c'era sempre qualche trapasso che mancava del carattere d'una dialettica necessità. Qui invece, nella rivalsa del servo, Hegel trova l'elemento che gli permette di proseguire la sua linea senza interruzioni, perché ha capito che è *dal lato del negativo* che deve presentarsi il momento *dinamico* del processo; 3) il carattere strettamente *fenomenologico* di questa dialettica. È questo un punto molto importante che finora non è stato messo sufficientemente in luce dagli interpreti, ed è la risposta, almeno in parte, anche ai quesiti ultimi del senso sto-

rico e del senso etico di essa. Il soggetto del movimento, nella dialettica di signoria e servitú, è pur sempre la coscienza, che da coscienza comune deve trasformarsi in coscienza filosofica, o inverarsi come tale. Nel processo della *Fenomenologia* la coscienza fa le sue esperienze secondo l'ordine ideale della dialettica, ed incontra le determinazioni secondo *questo* loro senso, non secondo una successione storica e neppure secondo una ripartizione sistematica. Compiuto il cammino attraverso le determinazioni gnoseologiche del problema dell'oggettività (coscienza), ritrovata la soluzione dialettica di tale problema (infinità) e pertanto realizzatasi come autocoscienza, essa si trova ora di fronte a una seconda forma, piú complessa, *del problema dell'alterità*: non piú l'io contro l'oggetto, l'io contro un non-io naturale, bensí l'*io contro l'altro io*. La coscienza, soggetto della *Fenomenologia* è, all'inizio, coscienza individuale, perché la coscienza comune si crede tale. Essa deve divenire coscienza universale, o spirito, e divenirlo proprio attraverso la progressiva risoluzione di tutte le forme dell'alterità: qui ci troviamo di fronte a questa forma: individuo contro individuo. Ma d'altro lato, poiché il vero è l'intero, la verità della coscienza comune *era già*, fin dall'inizio, la coscienza superindividuale, o lo spirito: la coscienza non fa che riconoscersi, ritrovare ciò ch'essa era in verità. Quindi, *anche questa forma dell'alterità è una forma posta dallo sdoppiamento dell'autocoscienza*. La sua verità, però, l'autocoscienza deve sperimentarla, e pertanto deve ricorrere a quelle figure che tratte, scelte dalla vita reale possano funger da *simboli* del *suo* movimento. E l'autocoscienza sperimenta cosí qual sia o qual debba essere *per essa* il senso della lotta umana (lotta per il *riconoscimento*), qual sia *per essa* il senso della signoria e della servitú (beninteso, di *ogni signoria* e di *ogni servitú*, e di nessuna in particolare), qual sia *per essa* il senso del lavoro (di *ogni* lavoro trasformante la natura, indipendentemente dalle condizioni storiche dell'uno o dell'altro modo di produzione: ed è perciò che Marx chiamò questo, della *Fenomenologia*, "lavoro astratto," come vedremo). Infine, l'autocoscienza deve risolvere il contrasto delle esperienze precedenti, riunificarsi progredendo, ritrovarsi su un gradino piú alto. E si ritrova nell'esperienza dello stoicismo, nella libertà dell'indifferenza, che è già libertà del pensiero, ma del pensiero astratto.

Su questo carattere *fenomenologico* della dialettica di signoria

e servitú abbiamo insistito perché esso ci insegna soprattutto a *non distaccare questo testo dall'insieme dell'opera* per considerarlo, a sé, come un originale ed *autosufficiente messaggio* "umanistico" di Hegel, per poi eventualmente reinterpretare tutta l'opera in funzione di esso, come fa Kojève. Questa dialettica, direbbe Marx, è "un affare dell'autocoscienza" molto piú che non della storia degli umani rapporti.

E passiamo cosí alla questione del "senso storico" di questa sezione. Riferimenti storici se ne possono fare a volontà, ma nessuno di essi può avere un carattere necessario.[72] Hyppolite, come abbiamo visto, ha parlato, a proposito di questa dialettica, di "fondazione delle condizioni stesse della storia." Che ciò corrisponda alle intenzioni di Hegel è difficile contestarlo; ciò che sarà piuttosto da vedere è di qual genere di "fondazione" si tratti, e se una fondazione *assoluta*, come quella hegeliana, possa essere adeguata al suo termine; se cioè, la storia possa essere *assolutamente fondata*, ossia fondata col *pensiero* nelle *condizioni* stesse che la rendono *possibile*; o se piuttosto proprio la condizionatezza determinata della storia umana non escluda che se ne possa *assolutamente* fondare una *possibilità* in generale, una possibilità trascendentale, per esprimerci kantianamente. Comunque, per rimanere a Hegel, noi abbiamo visto come il problema di lui sia precisamente quello d'una fondazione metafisica di ogni possibile divenire, e quindi anche della storia, ossia il problema, in una parola, della *riduzione metafisica della storia*, nel senso che la storia debba manifestare, rilevare, il processo dell'assoluto. E precisamente qui Hegel intende il problema dell'alterità fra individui come il problema storico assunto nella sua generalissima astrazione metafisica, il problema delle "origini della società," cosí come fu impostato dal giusnaturalismo e dall'illuminismo: l'*homo homini lupus* di Hobbes e il *Discorso sulle origini della disuguaglianza* di Rousseau: siamo, insomma, sul piano del problema della "natura umana" e del suo determinarsi come problema del rapporto originario di uomo a uomo. Ora, quantunque Hegel, in polemica col giusnaturalismo, abbia sempre sostenuto, almeno da Francoforte in poi, l'impossibilità della considerazione d'una "natura umana," pure è chiaro che egli intendeva riferirsi sempre, appunto, alla "fissità" o definitività o complezza o *perfectio* della natura umana dei giusnaturalisti. Di "natura umana" in questo senso, per Hegel, non si

può parlare perché l'uomo si trasforma, si muta, in quanto è un membro organico della dialetticità dell'intero: ma anche per Hegel c'è una "natura umana," ed è l'essenza dialettica dell'uomo in quanto questa è un manifestarsi della dialettica dell'intero (Kojève avrebbe ragione di dire che l'uomo è, per Hegel un "ente dialettico," se non considerasse la dialetticità come esclusivamente, autonomamente caratteristica dell'uomo, e se non la distaccasse dalla dialettica dell'assoluto, trasformandola, per mezzo di questa piccola dimenticanza, in dialettica autenticamente e *umanisticamente storica*). Cosí Hegel risolve, secondo la sua dialettica, il problema di Hobbes e Rousseau, sostituendo alla "malvagità" o "bontà" originarie dell'uomo, di cui si discorreva in ambiente illuministico o comunque contrattualistico, una *necessaria* dialetticità dell'uomo, manifestazione, della dialetticità dell'intero.

Hegel, allora, concepisce *tragicamente* l'impostazione e la soluzione del problema del "rapporto umano" assolutamente considerato, perché la dialetticità, sul piano etico umano, diviene tragicità. Ma se vogliamo giudicare di questa dialetticità in funzione non d'uno storicismo assoluto ed astratto, ma d'uno storicismo autenticamente concreto; se vogliamo, cioè, misurare l'effettiva approssimazione di Hegel ad una concezione autenticamente e determinatamente, condizionatamente storicistica ("umanismo" o "premarxismo" di Hegel), noi dobbiamo riferire quella tragicità-dialetticità al problema del rapporto fra economia, politica ed etica nella concezione hegeliana. Il punto di riferimento ci si offre facilmente, in quello che già conosciamo come il manifesto del "pantragismo" hegeliano, la *Tragödie im Sittlichen* dell'*Articolo sul diritto naturale* le cui somiglianze e differenze da questa dialettica di signoria e servitú dovranno offrirci la chiave della soluzione della questione.

Nell'*Articolo* l'assoluto assoggetta a sé le forme inferiori, le forze dell'economia e del diritto; qui, l'autocoscienza, per conquistare la prima forma di libertà, deve vivere la tragedia del rapporto originario d'uomo a uomo e sperimentare in sé la negatività della paura e del servire. Ma dobbiamo altresí notare alcune fondamentali differenze: anzitutto, mentre la *Tragödie* postulava, soltanto, l'esigenza dell'asservimento della "belva selvaggia" alla totalità organica, e in sostanza affidava alla *Konstitution* il compito di costringere entro i quadri dell'organicità statuale le disperse "for-

ze sotterranee" del bisogno e del lavoro, qui è la tragedia stessa che vede articolarsi entro di sé il movimento dialettico, in quanto come abbiamo visto, è dal lato del negativo che risiede l'elemento dinamico, motore di esso: il lavoro è visto in fuzione della condizione servile e, reciprocamente, è per il servizio che l'uomo diviene lavoratore e pertanto operante sulla natura: l'elemento dialettico, il negativo sul piano sociale (condizione di dipendenza, di *Un-selbständigkeit*) ossia il servire, è *esso* caricato di tal forza dinamica da portare il movimento al di là del piano sociale, nella sfera dell'etico. La prima forma di libertà è guadagnata *attraverso l'esperienza del negativo sociale*. Negli scritti jenensi precedenti c'era la *pretesa* d'una dialettica di socialità-eticità, e il tentativo di costruirla attraverso la mediazione della politicità; ma in effetti, il processo era sempre discontinuo, la linea delle mediazioni s'interrompeva, sempre, in qualche punto. Qui è per ora messo da parte l'elemento della politicità (non si parla di Stato), anche perché siamo ancora lontani dall'ingresso della coscienza nella storia; ma in complesso Hegel riesce a portare innanzi il movimento con maggior coerenza, fino all'elemento del lavoro.

Qui però deve intervenire un secondo ordine di considerazioni, che ci rivela il lato debole della soluzione hegeliana, che finisce per inficiarne la stessa validità: l'assoluta idealità del processo. Se, infatti, gli scritti precedenti presentavano sempre qualche frattura, qualche mancata mediazione nell'andamento dialettico, qui l'andamento è piú unitario soltanto in apparenza: soltanto a patto che noi accettiamo per buono il trapasso dal *lavoro* allo *stoicismo*, ossia dal *reale* operare sulla natura all'*ideale* ed astratta liberazione che per mezzo di quel reale operare il servo guadagna.

Ma, a guardar bene, il difetto non sta proprio in questo punto: qui si mostra evidente, viene allo scoperto quanto era già nelle premesse. Questa "falsa risoluzione" era già scontata in partenza nell'impostazione prima del movimento: una dialettica che abbia come soggetto l'unica autocoscienza, che soltanto attraverso lo sdoppiamento di sé riesce a produrre quella che, per conseguenza, è soltanto l'*apparenza* d'una rappresentazione del rapporto originario d'alterità di uomo ad uomo; una dialettica in cui si lotta per il *riconoscimento*, e in cui il lavoro non serve ad altro se non a che l'autocoscienza *ritrovi sé stessa* e dallo sdoppiamento ritorni all'unità; una dialettica, insomma, cui resti del tutto estranea l'*ori-*

ginaria, esistenziale alterità di uomo di fronte ad uomo, e nella quale un tal rapporto d'alterità astragga dalle condizioni storiche che, differenziando i modi di produzione (di "trasformazione della natura" e di "lavoro"!), differenziano altresí anche i conseguenti rapporti di dipendenza sociale (altra è la servitú dello schiavo di Egina ed altra è quella dell'operaio della grande industria odierna): una dialettica, infine, nella quale tutto è già unificato in partenza, non potrà risolversi se non in una liberazione o emancipazione astratta, ideale, ossia nel raggiungimento d'un piano etico ugualmente astratto, ideale, metaforico.

Del resto, Hegel è sempre coerente nel proprio sviluppo di pensiero. Dal punto di vista filologico non dobbiamo dimenticare che fra l'*Articolo* e la *Fenomenologia* trovano posto quelle *Lezioni* del 1805-06 nelle quali una dialettica sociale-politica trovava già una soluzione *allotria*, nella sfera della cultura, dell'arte, religione e filosofia. Non soltanto il processo fenomenologico, per cui la coscienza trova nel sapere assoluto la conclusione di tutte le proprie esperienze, ma anche il processo "reale" onde il mondo delle relazioni umane, del diritto, dell'eticità, della storia, trova la soluzione di tutta la sua tensione problematica, la sua verità, il suo *senso* nella dialettica dei sistemi e, al limite, nella filosofia speculativa, entrambi questi processi son già determinati in potenza in questi anni di Jena.

In ordine al nostro problema noi abbiamo quindi constatato in queste pagine della *Fenomenologia*: 1) un piú coerente e consapevole uso dello strumento dialettico, una dialettica piú rigorosamente costruita, che nelle intenzioni di Hegel dovrebbe risolversi 2) in una conquista del piano etico mediata dalla negatività della sfera sociale; 3) la preformazione idealistico-astratta di tutto il movimento che inficia la validità di quella conquista e di quella mediazione, e fa sí che alla fine ci ritroviamo nella sfera d'una eticità parimenti vuota ed astratta, onde il servo che realmente lavora, si libera... nel pensiero.

Ma Hegel potrebbe risponderci d'esser stato il primo ad ammettere il carattere vuoto ed astratto della libertà dello stoico; e, d'altra parte, egli non poteva delineare una dialettica concreta prima d'esser entrato nel dominio di una autentica storicità. A parte, quindi, la legittimità d'una nostra nuova richiesta del perché egli non si sia messo fin dall'inizio su un piano di concretezza (obie-

zione fondamentale, che però mette in questione non solo i fondamenti della *Fenomenologia*, ma di tutto lo hegelismo, e dell'idealismo in genere) noi dovremo *verificare* i risultati critici fin qui raggiunti, con un rapidissimo sguardo a quelle sezioni della seconda parte dell'opera, in cui Hegel ci presenta il movimento d'una dialettica *storica*: storica, almeno nelle sue intenzioni.[73]

3. *Stato e ricchezza, coscienza nobile e coscienza bassa*

Se la dialettica di signoria e servitú, nella sua pretesa di "fondare" l'originario rapporto di uomo ad uomo, e nel muoversi sul piano d'una originaria socialità pre-istorica, può essere considerata una ripresa, dialettica e fenomenologicamente organizzata della prima parte del *System der Sittlichkeit*, tutta la seconda parte della *Fenomenologia* riprende, elabora ed organizza, invece, gli elementi storici e ideali insieme dell'*Articolo sul diritto naturale* e, in parte, delle *Lezioni* di Jena. Al suo ingresso nella storia, infatti, la coscienza incontra la determinazione dell'*eticità* immediata della *polis* ellenica, nella quale "ognuno è ethos." Ma questa felice immediatezza deve, secondo la legge del processo dialettico, scindersi e contrapporsi a sé stessa nel contrasto fra legge umana e legge divina, legge della città e legge della famiglia, Creonte e Antigone.[74] La dialettica procederà allora, anche qui, dal lato della negativa individualità, che nel mondo romano dello Stato di diritto si fissa nell'elemento della persona giuridica, ed in quella figura che ne rappresenta l'apice, l'imperatore romano, "signore del mondo," cui si contrappongono tutti gli altri individui, eguagliati nella servitú, oggetti e non piú soggetti di diritto. Con queste figure usciamo dalla prima sfera storica, dall'eticità immediata del mondo antico.

Il capitolo successivo, che è quello che ci interessa,[75] presenta allora la "sostanza etica" che non vive piú nell'immediata identità con sé stessa, ma si porta fuori di sé contrapponendosi a sé stessa nella disuguaglianza fra i due elementi, della *sostanza* (o contenuto: la storia reale rappresentata dalle istituzioni sociali e politiche) e della coscienza che la considera altro da sé, vuol giudicarla, prendere atteggiamenti nei suoi riguardi. D'altra parte la so-

stanza è pur opera della coscienza, alienazione dello spirito, il quale dall'estraneazione dovrà tornare all'unità con sé stessa. Ora, nei particolari del movimento dialettico che descrive l'estraneazione e lo sdoppiamento di cui sopra, trovano posto quelle determinazioni di Stato e ricchezza, coscienza nobile e coscienza bassa che diedero occasione ad una capitale citazione di Marx, e che ora considereremo brevemente.

Lo spirito si scinde, dunque, in due mondi opposti: l'uno è quello della realtà, l'altro, quello che costituirà "l'etere della pura coscienza." Il mondo della realtà, che si presenta come mondo estraniato, è il mondo della *cultura* (in largo senso: della civiltà). La cultura è estraneazione perché l'uomo coltivato deve alienare il proprio essere naturale, e porsi pertanto come un universale. In questo movimento di universalizzazione la coscienza considera la realtà effettuale come a sé estranea; ma poiché essa è opera sua, la coscienza non può non volersene impadronire, sí che essa coscienza sia resa conforme all'effettualità, e questa sia pienamente realizzata.

Questo movimento non può compiersi senza una complessa dialettica. L'intero, dice Hegel, si scinde qui in tre "masse": 1) l'"essenza spirituale *in sé universale ed eguale a sé stessa*"; 2) "l'essenza per sé assente, divenuta *ineguale* in sé stessa, atta a *sacrificarsi* e distribuirsi"; 3) l'autocoscienza, che è essa a fissare le due masse precedenti, e che deve poi superare la loro fissa opposizione riconoscendone il mutuo convertirsi l'una nell'altra. L'autocoscienza considera le prime due "masse" da due punti di vista, del puro pensiero e della realtà effettuale: il primo elemento, l'essenza eguale a sé, è per il pensiero *il buono* e nella realtà (ossia in quanto pensieri estraniati e risiedenti "nella coscienza effettuale come momenti oggettivi"), è il *potere dello Stato*; il secondo elemento, l'essenza in sé disuguale, è per il pensiero *il cattivo*, e nella realtà è *la ricchezza*. Il potere statale è la coscienza semplice e l'opera assolutamente universale "nella quale agli individui è proclamata la loro *essenza*, e dove la loro singolarità è direttamente e soltanto coscienza della loro *universalità*." Ma l'universalità dello Stato è ciò che lo fa convertire nel suo opposto: questa "sostanza semplice" è *essere*, "e quindi soltanto *essere per altro*. Essa è dunque in sé immediatamente l'opposto di sé stessa; è la *ricchezza*." E sulla universalità "spirituale" della ricchezza Hegel si sofferma utilizzando concetti già espressi nella *Realphilosophie*, come sappiamo:

la ricchezza è "il *risultato che incessantemente diviene*, del *lavoro* e del fare *di tutti*, che poi si risolve a sua volta nel *godimento* di tutti," onde anche l'egoismo del godimento della ricchezza è solo apparente ecc.

L'autocoscienza riconosce la sua propria sostanza nello Stato e nella ricchezza, ma in quanto coscienza libera deve *giudicarli*, ossia commisurarli a "ciò che ha dentro di sé," cioè ai "pensieri" del *buono* e del *cattivo*. Questi, immediatamente, corrispondevano allo Stato e alla ricchezza: ma questo giudizio "immediato" non è un giudizio *spirituale*, o *dialettico,* perché non converte queste determinazioni l'una nell'altra; ad esse l'autocoscienza dovrà riferirsi dialetticamente, sí che appaiano mutuamente estraniate. Per l'autocoscienza, allora, il buono sarà ciò in cui essa *si ritrova*, l'*eguaglianza* della realtà oggettiva con sé, e il cattivo la *disuguaglianza* fra sé e la realtà. Cosí l'autocoscienza media la primitiva immediatezza, e la verità di quelle determinazioni consisterà in ciò che esse sono nel rapporto dello spirito ad esse, nella loro uguaglianza o disuguaglianza da lui. Ne derivano due modi diversi di possibile giudizio: 1) la coscienza trova disuguale a sé, quindi cattivo, lo Stato, perché in esso trova "negato e soggiogato" l'operare come operare singolo; e uguale a sé, quindi buona, la ricchezza, in quanto è, sí, un universale, ma può esser goduto da tutti gli individui. 2) La coscienza trova nello Stato l'"essenza" della coscienza, governo e comando che "ordina i singoli momenti dell'operare universale" e nel quale l'individuo trova "espressi, organizzati e resi attivi il proprio fondamento e la propria essenza"; mentre della ricchezza questo giudizio non coglie l'universalità, ma solo "il godimento di sé come *singolarità*": quindi, buono lo Stato, cattiva la ricchezza. Qui però interviene subito una seconda trasformazione di prospettive. Ci si trova, dice Hegel, di fronte "a un duplice *trovar uguale* e ad un duplice *trovar disuguale*"; ora, ciò che interessa è il *rapporto* della realtà allo spirito, quindi non le due forme oggettive di giudizio, ma il loro riflesso nella coscienza, quindi *il trovar uguale* e *il trovar disuguale*: il rapporto d'uguaglianza è il buono, quello di disuguaglianza è il cattivo, e "comportandosi in diversa guisa, la coscienza cade anch'essa sotto la diversa determinazione dell'esser buona o cattiva." Di qui le due note figure della coscienza nobile e della coscienza bassa. La coscienza nobile è quella che trova uguale a sé lo Stato e la ricchezza insieme,

riconoscendo "come benefattore colui che gliene ha procurato il godimento, e ritenendosi obbligata a gratitudine": è, per dir cosí, la coscienza soddisfatta dell'ordine esistente, politico e sociale insieme: la coscienza *conservatrice in generale*. La coscienza bassa, invece, trova disuguale a sé sia la potenza statale che la ricchezza: per lei lo Stato è oppressione, ed essa vi obbedisce "solo con malizia sempre pronta alla ribellione," e la ricchezza è soltanto la "disuguaglianza con la sua essenza," è *l'effimero*, che le procura un piacere fuggevole: la ricerca, ma la disprezza, e con essa disprezza chi gliela procura.

È difficile compiere una precisa individuazione storica di queste figure, dato il carattere ideale-psicologico di tutta la loro articolazione.[76] La coscienza nobile potrebbe essere identificata con la nobiltà conservatrice dell'antico regime solo a patto che la coscienza bassa potesse essere detta una coscienza *rivoluzionaria*; ma la coscienza bassa è semplicemente la coscienza insoddisfatta di qualsiasi ordine costituito, sia politico che sociale, ma priva di un atteggiamento positivamente, concretamente trasformatore: odia lo Stato, ma gli obbedisce; odia la ricchezza, ma ne fruisce. Il suo atteggiamento rassomiglia a quello degli intellettuali poveri in regime assolutistico, costretti a servire, e soltanto psicologicamente, ossia sterilmente, ribelli. L'autentica determinazione *di classe*, che fa della borghesia una nuova forza rivoluzionaria non compare ancora in queste figure; essa sarà intravista poco piú oltre da Hegel nella *rivalsa della ricchezza* sul potere statale, ma soltanto in termini di potenza, come vedremo: la *potenza del negativo* ridurrà integralmente la coscienza sotto il segno dell'alienazione, della "coscienza disuguale"; pure, si tratterà d'una rivalsa momentanea, della sospensione sull'orlo "d'un abisso," l'abisso della disgregazione, della disorganicità, dalla quale lo spirito si salverà per esser esso, in quanto spirito, l'immanente risoluzione d'ogni dilaceramento e, inutile dirlo, l'elemento, la sfera della risoluzione sarà pur sempre l'elemento del pensiero. D'altra parte, lo scarto secondo cui una identificazione storica della coscienza nobile è, generalmente, piú plausibile che non quello d'una precisa identificazione della coscienza bassa, è pur sempre molto istruttivo, perché dimostra che nei riguardi della nobiltà conservatrice assolutistica l'atteggiamento hegeliano si avvicina di piú ad una critica reale, sia pur soffocata dalla forma e dal senso ideali del movimento: il che si-

gnifica che, in sostanza, Hegel è egli stesso coinvolto entro il movimento borghese di critica della società assolutistica, e quindi riesce a cogliere piú distintamente gli aspetti di ciò a cui si oppone e molto piú confusamente quelli dell'elemento storico al quale egli stesso appartiene.

La mediazione della precedente opposizione incomincia, per Hegel, ad operarsi in un movimento di alienazione reciproca fra la coscienza nobile e il potere statale. La coscienza nobile si aliena verso lo Stato nell'eroismo del servizio, ossia nella rinuncia, da parte della persona, al possesso ed al godimento di sé, e nel suo agire per lo Stato. La coscienza nobile ne acquista il rispetto di sé e la stima altrui, e insieme *rende effettuale* il potere statale, che prima era un vero soltanto pensato. Ne consegue la reciproca alienazione dello Stato verso la coscienza nobile, in quanto appunto, da puro "in sé" esso passa all'effettualità. Pure, questa mediazione è incompleta, e la risoluzione si avrà in una direzione diversa. Infatti, da un lato lo Stato *non si sa* come effettivo potere, non ha una "volontà speciale" (il che accadrà solo con la monarchia): e questo perché, dall'altro, la coscienza nobile non si è alienata verso lo Stato *integralmente*, ossia nella sua spiritualità (nel pensiero e nella volontà), ma soltanto nel suo esserci naturale. Essa è "il superbo vassallo che vale á sé soltanto per quell'onore, soltanto nella rappresentazione *essenziale* dell'opinione generale, non in quella, *piena di gratitudine*, dell'individualità." Il suo *linguaggio* (espressione della spiritualità, come vedremo) è solo quello del *consiglio*. Il potere statale non decide ancora fra le diverse opinioni, non è ancora *governo*: la sua effettualità è ancora incompleta; mentre la volontà della coscienza nobile, non ancora sacrificata come tale, "si riserva il bene suo *particolare*" ed è disposta "a fare di questa retorica del bene universale [il suo '*consiglio*'] un surrogato dell'alienazione." Il nobile mette solo a repentaglio la sua vita e i suoi beni, ma vuol conservare l'"in sé della sua volontà": se compie il sacrificio naturale, e muore, il processo si interrompe (come nella signoria e servitú); ma se non muore, resta separato, per sé, fuori dello Stato, e contro di esso rivolge la sua opinione. La coscienza nobile si comporta cosí *inegualmente* verso lo Stato e "cade sotto la caratteristica" della coscienza bassa, quella "d'essere sempre pronta a ribellarsi."

Piú che attribuire a Hegel una critica borghese-rivoluzionaria

dello Stato feudale, converrà piuttosto riferirsi agli scritti politici hegeliani, alla *Verfassung Deutschlands*, del 1802, e piú ancora alle successive *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württenberg im Jahre 1815 und 1816-17*,[7] in cui egli reagisce al particolarismo degli *Stände* nobiliari che rivendicavano, contro il re del Württenberg, i loro privilegi e diritti acquisiti, mentre nel primo scritto aveva già mostrato la sua insofferenza verso la decrepita e "disorganica" struttura del *Reich* tedesco. Hegel riflette, quindi, lo stato d'animo di quella parte della borghesia tedesca che avrebbe desiderato di contrapporre alla meschina e tracotante arroganza dei piccoli feudatari degli staterelli tedeschi, un'alleanza fra la borghesia e una monarchia centralizzata. Per ora, e siamo nel momento migliore dell'evoluzione delle preferenze politiche di Hegel, un tal monarchismo centralizzato è individuato nella figura di Napoleone, "l'anima del mondo a cavallo"; ben presto, invece, egli si accontenterà dei ben piú scialbi eredi di Federico II. Questo però non significa che Hegel non abbia compreso l'importanza, ben diversamente decisiva, della vera rivoluzione borghese che era avvenuta negli anni della sua giovinezza: pure, la prospettiva idealistica dalla quale egli, come vedremo, considererà questa svolta della storia moderna ci presenterà la piú caratteristica deformazione ideale degli avvenimenti reali, storici, che li fa avanzare camminando "sulla testa," ossia rivelando il loro "vero" senso come un senso ideale, filosofico.

Se la mediazione precedente è insufficiente, perché parziale è l'alienazione della coscienza nobile verso lo Stato, la mediazione vera non potrà esser data se non da un'alienazione integrale, ossia *spirituale*. Questa nuova forma d'alienazione è quella dell'*espressione dello spirito*, ossia del *linguaggio*. Questo è *"l'effettualità dell'estraneazione o della cultura"*: e se si pensa che anche per Hegel la cultura, la *Bildung* non è solo cultura ideale, ma anche civiltà reale, storica, questo, che è l'argomento del capitoletto che dobbiamo esaminare, è la piú chiara anticipazione programmatica dello sviluppo successivo, e anche la conferma della deformazione di cui parlavamo dianzi.

Nel linguaggio, dice Hegel, la singolarità dell'autocoscienza "entra nell'esistenza" sí che essa "è per altri." Solo esso contiene l'io nella sua purezza e lo pronuncia, sí da renderlo un univer-

sale, il cui apparire è immediatamente l'alienazione e il dileguare di esso, e il suo restare nell'universalità, perché nell'espressione esso "viene avvertito": "è un contagio, ov'esso è passato immediatamente nell'unità con coloro per i quali esiste, ed è autocoscienza universale." La coscienza nobile, allora, si alienerà pienamente verso lo Stato soltanto ove spiritualizzerà la sua alienazione, *pronunziandola*: col linguaggio dell'*adulazione* essa compie l'attualizzazione del potere statale. "L'eroismo del muto servizio diviene *eroismo dell'adulazione*": eroismo, in quanto assoluto sacrificio della pura individualità. Il potere statale si raccoglie allora e si concreta nella persona del *monarca*, perché il linguaggio eleva al suo vertice la pura singolarità "col dare al monarca il *nome* proprio"[78]: monarca assoluto perché l'adulazione *non conosce* limiti, "eleva il potere alla sua limpida universalità" e quindi crea un potere illimitato. "Mediante il nome il potere è il *monarca*" ed egli è cosciente di sé come potere, perché i cortigiani stanno attorno al trono "per *rammentar* sempre a colui che vi siede chi *egli sia.*"

All'alienazione della coscienza nobile corrisponde però l'alienazione del potere statale, il che permette a Hegel, com'è di regola, di imprimere una ulteriore diversa direzione al movimento. Lo Stato si aliena verso la coscienza nobile perché deve ad essa la sua effettualità. Questa "riceve l'estremo dell'*universalità effettuale* in cambio dell'universalità del pensare della quale essa [con l'adulazione] si è alienata; *il potere statale è trasmesso* alla coscienza nobile." Ma poiché questa trasmissione è un'alienazione dello Stato già *riconosciuto*, autocosciente, riflesso, essa non potrà non convertire lo stesso potere statale nel suo opposto, ossia nella ricchezza, in quanto esso non è piú l'essenza stabile, a sé uguale, ma il per sé che si aliena, *si distribuisce.* Lo Stato resta opposto alla ricchezza solo nel suo in-sé; esso non è che il movimento del passare nel suo contrario: ciò che gli resta non è che il vuoto nome.

Ma la coscienza nobile era, per definizione, la coscienza che trovava uguale a sé il potere, era relazione di uguaglianza. Ora, invece, il suo spirito è "relazione di piena inuguaglianza": e tutta l'autocoscienza si trova in questo rapporto: è cosí dileguata la differenza fra coscienza nobile e coscienza bassa.

Il potere universale è allora la ricchezza, "universale beneficio," che "a sua volta è il nuovo oggetto per la coscienza." In un primo momento la coscienza si trova con essa in un rapporto immediato,

non ha ancora sperimentato l'impossibilità di *ritrovarsi* nella ricchezza, ed è ancora la coscienza nobile grata al benefattore. Ma la coscienza non può ritrovarsi nella ricchezza, perché questa è essa stessa un'essenza alienata. Quindi nella ricchezza la coscienza "*trova* estraniato il suo *Sé* come tale": il suo contenuto è la ricchezza, ma questa non è il suo potere, deve venirle concessa da un altro. Essa *deve ricevere sé stessa da un altro*: l'autocoscienza "vede la sua personalità come tale dipendente dalla personalità accidentale di un altro, dal caso di un istante, di un arbitrio, o comunque sia, della piú indifferente circostanza." Quindi, lo "spirito," ossia la *verità* della gratitudine della coscienza verso chi le concede la ricchezza "è il sentimento sia di questa profonda abiezione, sia anche della piú profonda rivolta. Dacché fin il puro Io si intuisce fuori di sé e disgregato, in tale disgregatezza tutto che ha continuità e universalità, ciò che si chiama legge, bene, diritto, è parimente sconnesso e andato a fondo; tutto ciò che è uguale è dissolto, ché siamo davanti alla piú netta *ineguaglianza*, all'assoluta inessenzialità dell'assolutamente essenziale, all'esser fuori di sé dell'esser-per-sé; il puro Io stesso è assolutamente decomposto." Pure, la coscienza come spirito "sta in pari tempo immediatamente sopra tale contraddizione." Essa "è l'assoluta elasticità, che toglie di nuovo questo esser tolto del *Sé*, che ripudia questo ripudio onde il suo esser-per-sé le si farebbe un che di estraneo, e che, rivoltata contro quel modo di ricever sé stesso, in quel *ricevere* è essa stessa *per sé*." Quantunque, cioè, la coscienza, nell'"abiezione" e nella "rivolta" del sapere la propria intima essenza in balia d'un estraneo che deve concedergliela, abbia raggiunto la piú profonda estraneazione, pure, in quanto spirito, essa è automaticamente il movimento di negare la propria negazione, di sopprimere la propria alienazione. Hegel prepara cosí il movimento di superamento dell'alienazione che in concreto si presenterà solo alla fine, e insieme ricorda che alle opposizioni che sono "per la coscienza" corrisponde, come loro sostrato sostanziale, l'assoluta identità di sé con sé nelle differenze, dell'intero, dell'assoluto.

E siamo giunti al piú interessante fra i paragrafi che esaminiamo, quello che ha per argomento "il linguaggio della disgregatezza."[79] Cancellata la differenza fra coscienza nobile e bassa, la potenza statuale è passata alla ricchezza: questa "mediante il suo parteciparsi diventa un *in-sé*; avendo adempiuta la propria desti-

nazione, quella di sacrificarsi [di ripartirsi come 'beneficio universale'] toglie la singolarità di godere soltanto per sé, e come singolarità tolta, è *universalità* o *essenza.*" Ma la ricchezza, nel parteciparsi, non è priva del sapere di sé: essa "si sa *indipendente* e *arbitra*, e sa in pari tempo che ciò cui essa dispensa è il *Sé* di un altro" (l'abbiamo visto: la ricchezza è ora l'unico oggetto dell'autocoscienza, è la *sostanza* di essa; quindi, l'individuo, che è come espressione dell'autocoscienza spirituale, riceve, nella ricchezza, la propria sostanza da un altro. La ricchezza quindi "condivide con il suo cliente l'abiezione [la situazione estraniata, la disgregazione dell''organicità']; ma alla rivolta subentra la tracotanza. Infatti da un lato la ricchezza, al modo stesso del cliente, sa l'*esser-per-sé* come *cosa* accidentale; ma essa stessa è l'accidentalità in potere della quale sta la personalità. In questa tracotanza che crede di aver conquistato con un pezzo di pane un altrui Io stesso e che opina di aver con ciò ottenuto l'assoggettamento dell'essenza piú intima di lui, in questa superbia la ricchezza non tiene conto dell'intima indignazione dell'altro; non tiene conto del pieno rifiuto di tutte le catene, non tiene conto di quella pura disgregazione alla quale — dacché le è senz'altro divenuta ineguale l'*autoeguaglianza* dell'esser-per-sé — è disgregata ogni eguaglianza, ogni sussistenza, e la quale disgrega quindi fino in fondo l'opinione e l'intendimento del benefattore. La ricchezza sta immediatamente dinanzi a questo intimo abisso, a questa insondabile profondità senza sosta e senza sostanza; e in questa profondità non vede altro che una volgare cosa, un gioco del suo capriccio, un caso del suo arbitrio; il suo spirito è l'opinione del tutto priva di essenza, una superficie senz'anima."

Non possiamo non derogare alla regola di non interrompere l'esposizione, per sottolineare l'importanza di questa pagina, che certamente fu fra quelle che colpirono il giovane Marx. Come negli scritti jenensi, la sostituzione della ricchezza alla potenza statuale, ossia, in termini storici, la rivoluzione borghese, quantunque metafisicizzata come momento della dialettica dell'assoluto, ha in sé tanta forza concreta, reale, da condurre Hegel anche qui ad una affermazione molto profonda ed esatta: quella del carattere *alienante* della ricchezza posseduta ed elargita da un individuo all'altro, ossia del carattere alienante del movimento della ricchezza nella società della proprietà privata: anche Marx dirà che nella società borghese *tutti* sono estraniati, il capitalista e il consumatore non

meno che l'operaio. Ma, come di regola, c'è anche qui un rovescio della medaglia: questo carattere alienante spinge la ricchezza al limite dell'"*intimo*" abisso dell'estraneazione. *Intimo,* perché si tratta pur sempre d'una dilacerazione interna dell'assoluto. Noi perdoneremmo volentieri a Hegel quest'aggettivo, se avesse soltanto un senso retorico e se non preludesse invece ad una *immediata vanificazione* (proprio come nelle *Lezioni* di Jena!) di tutta la verità raggiunta. Infatti, contro l'arroganza della ricchezza è pensabile, ed è anche sistematicamente necessario, che si rivolga la ribellione del "cliente," di quella coscienza bassa che ora è divenuta, per cosí dire, una "coscienza povera." E certo la ribellione non manca. Ma poiché anche lo sdoppiamento di "ricchezza" e "cliente" non è che uno *sdoppiamento interno* di figure dello spirito, e per nulla un'autentica contrapposizione di masse d'individui esistenti in condizioni determinate dalla produzione e distribuzione della ricchezza, ossia una contrapposizione di *classi*, la ribellione si esaurirà nella forma della sua *espressione spirituale*, nell'esser "pronunziata," nel *linguaggio*. "Come l'autocoscienza aveva di contro al potere dello Stato il suo linguaggio; o come lo spirito sorgeva quale medio effettuale tra questi estremi [lo spirito è già in anticipo il medio conciliatore: altro che reale alterità, o *reale* contrapposizione qual è quella delle classi!]; cosí l'autocoscienza ha pure una sua voce contro la ricchezza, o meglio, la sua indignazione ha la propria voce." Non basta: questa "voce" non è neppure una determinata protesta: piuttosto è il linguaggio dell'ipercritica, o "linguaggio della disgregatezza," "linguaggio perfetto," "vero spirito esistente di tutto questo mondo della cultura," in quanto esprime la *coscienza dell'alienazione*. "Ciò che in questo mondo s'impara è che non hanno verità né le *essenze effettuali* del potere e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*": bene e male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile e quella spregevole; anzi tutti questi momenti s'invertono piuttosto l'uno entro l'altro e ciascuno è il contrario di sé stesso."

La critica illuministica della cultura e delle istituzioni tradizionali è considerata, quindi, da Hegel, da questo punto di vista formale e "spirituale," come il linguaggio dialettico per eccellenza; è ridotta ad un moderno *dissòs logos* che sa convertire ogni segno positivo in negativo e viceversa: mentre, naturalmente, la "verità" del movimento, il "vero spirito," è "questa unità degli asso-

lutamente separati" che nel suo esserci, ossia nella sua realtà di fatto, è "l'universale *parlare* e il disgregante giudicare al quale si dissolvono tutti quei momenti che debbono valer come essenze e come effettuali membri dell'intero, e il quale è altrettanto siffatto dissolventesi gioco con sé stesso. Questo giudicare e parlare è quindi il Vero e l'Incoercibile." È il linguaggio brillante, "ricco di spirito," del concetto. Il suo contenuto "è dunque l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà; è l'universale inganno di sé medesimo e degli altri; e l'impudenza del pronunziare questo inganno è appunto perciò la suprema verità." E a questo punto cade la nota citazione hegeliana della satira di Diderot, *Le neveu de Rameau*, che Hegel aveva letto nella traduzione tedesca di Goethe, apparsa prima dello stesso originale, nella quale Diderot esercita una caustica critica dell'ipocrisia tradizionalistica delle *élites* culturali e sociali del suo tempo, presentando la figura d'un libertino squattrinato, cinico e intelligentissimo, nipote del celebre musicista e musicista egli stesso, il cui spirito scintillante e la cui dialettica mobilissima giocano a rovesciare ogni concezione ed ogni valore tradizionali.

Di fronte a questo discorso "scintillante di spirito," prosegue Hegel, il discorso della "coscienza semplice" che si attiene alle stabili determinazioni del vero e del bene, è assolutamente impotente, e, se vuol tenervi testa, non riesce che a banalizzarne la profondità. Se poi lo spirito della coscienza semplice chiede puramente "il dissolvimento di tutto questo mondo dell'inversione," essa né può chiedere all'individuo di allontanarsene, perché l'individuo (anche "Diogene nella botte") ne è condizionato; né una simile richiesta rivolta all'"individuo universale" può significare il giusnaturalistico "ritorno alla natura," il ricadere "nella selvatichezza d'una coscienza pressoché animalesca, chiamata anche natura o innocenza," ma soltanto la richiesta, rivolta allo spirito, a che esso "dalla sua confusione ritorni in sé medesimo come spirito, guadagnando una coscienza ancora piú alta." Ma in effetti, conclude Hegel, "lo spirito ha già compiuto in sé tutto ciò." E si rivela qui il *senso spirituale* del "discorso della disgregatezza," la sua risoluzione che è la sua verità: prender coscienza *della vanità del tutto, e pronunziarla.* "La *fatuità* di ogni *cosa* è la *fatuità propria* del *Sé* [l'intero, lo spirito riflesso in sé]; ovverossia esso è fatuo." "Questa fatuità ha bisogno allora della fatuità di tutte le cose per

dare a sé stessa, derivandola da loro, la coscienza del *Sé*; essa fatuità produce perciò essa medesima la vanità delle cose ed è l'anima che la sostiene [...]. In quella fatuità ogni contenuto diventa un negativo che non può piú venire colto positivamente; l'oggetto positivo è soltanto il *puro Io stesso*, e la coscienza disgregata è *in sé* questa pura eguaglianza con sé della coscienza ritornata a sé."

4. *La rivoluzione francese*

Questo passaggio fa ora uscire la coscienza dal suo provvisorio impegno nella sfera della storia politico-sociale, per riportarla a quell'atmosfera della pura idealità il cui contenuto potrà dialetticamente articolarsi soltanto secondo il movimento delle dispute filosofiche. Dal mondo dell'estraneazione lo spirito dovrà cercar di riguadagnare l'unità con sé. Quest'unità si pone, da un lato, al di là della realtà obiettiva, nel mondo della *fede*. Ad essa si contrappone l'opposta forma di unificazione, quella dell'autocoscienza intellettiva, o *pura intellezione* che "tutto riduce a concetto," assume l'unità nel centro dell'io, e considera la fede un'estraneazione, mentre tale, a sua volta, è considerata da essa. Due tentativi, dunque, di unificazione, della fede e del concetto puro, che presentano una piú profonda dilacerazione dello spirito: nel contrasto fra la fede e la pura intellezione siamo nel mondo dell'alienazione integrale.

Lo sviluppo seguente, mentre sembra che rafforzi questo contrasto concretizzandolo — nel senso della storia delle idee — nella opposizione tra *fede* e *illuminismo*, pure prepara invece il momento sintetico, perché qui tutto lo sforzo di Hegel consiste nel dimostrare la necessaria conversione, l'uno nell'altro, dei due punti di vista opposti, sí che in sostanza risulti che la verità dell'illuminismo è la fede, e che la verità della fede è l'illuminismo. Il capitolo è estremamente interessante sia perché, nel presentare gli argomenti dell'illuminismo contro la fede Hegel reintroduce dagli scritti giovanili il concetto della fede come *estraneazione*, che sembra davvero una chiaroveggente anticipazione della nota teoria feuerbachiana dell'*Essenza del cristianesimo*; sia, dal lato opposto, perché la reciproca dimostrazione della prospettiva estraniata dello stesso illuminismo anticipa, invece molto piú propriamen-

te, la soluzione hegeliana, che è quella del superamento di entrambe le prospettive, del fideismo e della critica anticonfessionale (ma implicitamente anche dell'ateismo) e insieme, del trascendentismo antistorico e dell'immanentismo storicistico, nella prospettiva suprema d'una filosofia — la filosofia speculativa — che comprenda e tolga tutte le antitesi precedenti e sia la religione del pensiero, sacro testo e suprema carta costituzionale d'uno Stato-Chiesa retto dai filosofi, anzi dal filosofo, superpapa o, per usare una bella espressione di Rosenzweig, "segretario dell'assoluto."

In questa linea, che culminerà nei capitoli conclusivi sulla "religione" e sul "sapere assoluto," qui nella *Fenomenologia*, Hegel inserisce la sua interpretazione, anzi la sua assunzione ed utilizzazione della rivoluzione francese, come d'una figura necessaria dello sviluppo dello spirito. Essa è il regno della "*libertà assoluta*," in cui si compie l'unificazione di tutte le scissioni del mondo della "cultura" sí che "il cielo sia portato sulla terra." Ma naturalmente la grande importanza di questo nuovo, ultimo e supremo contatto della dialettica della *Fenomenologia* con la storia esige che ci occupiamo piú particolarmente delle poche pagine dedicate da Hegel al tema: "*La libertà assoluta e il Terrore.*"

La dialettica dell'opposizione di fede e illuminismo si è conclusa col raggiungimento, da parte della coscienza, d'una visione utilitaristica. Il concetto di "utile" è, secondo Hegel, eminentemente dialettico, in quanto è una determinazione mobile, impossibile ad esser fissata in un "in sé": ciò che è utile non lo è in sé, ma sempre per un altro, per la coscienza che lo assume in funzione del servirsene, e reciprocamente in esso si ritrova; l'utile trasporta cosí la coscienza sul piano del concetto, ossia della pura dialettica. Ma ove questo movimento sia sviluppato secondo la sua interna coerenza, esso non può non cercar di eliminare il residuo oggettivistico, naturalistico, dell'utilità riferita alle "cose," per raggiungere il livello d'una utilità autonoma, riflessa: il livello della "volontà universale" utile solo a sé stessa.[80] "Cosí è dato lo spirito come libertà assoluta; esso è l'autocoscienza che abbraccia sé stessa, in modo che la sua certezza di sé medesima è l'essenza di tutte le masse spirituali, e del mondo reale e di quello ultrasensibile; o, viceversa, in modo che essenza ed effettualità sono il sapere di *sé* della coscienza. Questa è cosciente della sua pura personalità, e, cosí d'ogni realtà spirituale, e ogni realtà è soltan-

to spirito; il mondo, alla coscienza, è senz'altro la sua volontà, e questa è volontà universale."

Questo passaggio è molto importante perché racchiude il senso della "deduzione" hegeliana del principio della rivoluzione, ossia della riduzione del fatto storico a segno d'un movimento di concetti. Anzitutto, l'elemento della "volontà generale" viene fatto risultare dal movimento dialettico dell'essere in sé, per-altro e per-sé, ossia dal senso dialettico-metafisico del concetto di utilità. Quella che, in realtà, è la risposta ideologica a problemi di natura storica, giuridico-politica (per limitarci appunto all'esperienza roussoiana di Hegel, prescindendo dalla teoria marxista della condizionalità *economica dell'ideologia,* che Hegel non poteva anticipare) diventa per Hegel un'*autorisoluzione* del problema ontologico-metafisico, ancora una volta un "affare dell'autocoscienza" impegnata a scoprire il "senso" dell'utilità in generale. Al che il giovane Marx avrebbe osservato, fra l'altro, che Hegel con questo metodo poteva indifferentemente far risultare la "volontà generale" dal materialismo francese del sec. XVIII come dalla prova ontologica di sant'Anselmo: da ciò che voleva, insomma, perché non c'è alcuna necessità determinata che essa risulti proprio da una dialettica dell'utilitarismo; basta che risulti dialetticamente, ma la dialettica, per Hegel, c'è dappertutto. In secondo luogo, noteremo nel passo citato la tipica identificazione di *volontà* e *pensiero*, che permette a Hegel d'interpretare il pensiero di Rousseau in maniera del tutto originale, e in definitiva, di concludere che la sua importanza sta nel fatto che "per la prima volta gli uomini hanno messo la realtà sulla testa, cioè sul pensiero" come dirà nelle *Lezioni* berlinesi[81] e di ridurre la sua "verità" alla proposizione che "ogni realtà è soltanto spirito." Infatti Hegel prosegue parafrasando Rousseau in questi termini: "La volontà è infatti in sé la coscienza della personalità, o di un ciascheduno; e deve proprio essere come questa veracе volontà effettiva, come essenza *auto*cosciente di ogni e ciascuna personalità; per modo che ciascheduno fa tutto sempre senza dividersi [ossia senza separarsi dall'intero]; e ciò che mostrasi come operare dell'intero, è l'immediato e cosciente operare di ciascheduno." Dove è da osservare che, se una interpretazione organicistica di Rousseau può essere *letteralmente* esatta in quanto l'istanza organicistica fu realmente presente nel pensiero di lui,[82] non è certo esatta l'interpretazione di Rousseau in fun-

zione d'un organicismo come quello hegeliano, per il quale l'intero viene prima delle parti o, come già abbiamo visto nella *Realphilosophie*, "la volontà generale è prima di loro [dei singoli], essa vi è *assolutamente* per loro ed essi non sono affatto essa stessa."

L'immediata universalità raggiunta dalla volontà implica l'egualitarismo, e di conseguenza la "scomparsa" delle *classi*. "Infatti, poiché la coscienza sola è in verità l'elemento nel quale le essenze o potenze spirituali hanno la loro sostanza, è crollato tutto il loro sistema già organizzatosi e conservatosi in virtú della divisione in masse, giacché la singola coscienza coglie l'oggetto in modo che esso non abbia alcun'altra essenza all'infuori dell'autocoscienza stessa, o ch'esso sia assolutamente il concetto. Ciò che faceva del concetto un *oggetto* dell'elemento dell'essere era la sua distinzione in masse separatamente *sussistenti*; ma dacché l'oggetto diventa il concetto, in esso non c'è piú nulla di sussistente; la negatività ha penetrato tutti quanti i suoi momenti. Esso entra nell'esistenza in modo che ogni singola coscienza si eleva dalla sfera alla quale era assegnata, non trova piú la sua essenza e la sua opera in questa massa particolarizzata, anzi apprende il suo *Sé* come il *concetto* della volontà, apprende tutte quante le masse come essenza di questa volontà e può quindi anche attuarsi soltanto in un lavoro, che è lavoro totale. In questa libertà assoluta si cancellano quindi tutti gli stati sociali, che sono le essenze spirituali nelle quali l'intiero si organizza; la coscienza singola che apparteneva a un tale membro ed in esso esplicava la sua volontà e la sua operosità, ha tolto le sue barriere; il suo fine è il fine universale; il suo linguaggio è la legge universale, la sua opera l'opera universale."[83]

Abbiamo citato per intero questo capitale passo, in quanto contiene il segreto di tutto il complesso ed "estraniato" giudizio hegeliano sulla rivoluzione. Tralasciamo di considerare come non sia affatto vero che l'egualitarismo borghese abolisca di fatto le classi: anzitutto perché non sarebbe il caso di pretendere che Hegel cogliesse questo aspetto della rivoluzione, una volta che in definitiva egli non ne mantiene neppure la reale validità storica, e in secondo luogo perché, proprio contrariamente a questa ipotesi, Hegel giunge addirittura a cogliere la necessità che l'egualitarismo astratto della rivoluzione borghese si traduca nella reintroduzione delle classi nella società, ma utilizza questa intuizione nel modo

piú paradossale, come vedremo. Riservandoci perciò di ritornare su quest'argomento non appena il testo ci solleciterà a farlo, cerchiamo ora di seguire le articolazioni del travisamento idealistico che finisce con lo svuotare del tutto la rivoluzione di ogni validità storica reale, per farne semplicemente il passaggio a un nuovo capitolo della storia della filosofia.

Le "masse," ossia le classi, prima della rivoluzione c'erano perché il "concetto" passava nell'"essere" ossia si realizzava. Ora, nell'immediata identificazione di "sostanza" e "coscienza," o "volontà," non ci sono piú classi perché "*non c'è piú niente di sussistente.*" Hegel non vede, quindi, la rivoluzione come una decisiva svolta della storia, che instauri una *realtà nuova*, ma come il sovvertimento e la negazione di ogni realtà sussistente: onde la stessa *positività* di quest'avvenimento storico non è, per lui, che la *positività del negativo*, un supremo e titanico sforzo "della volontà cioè del pensiero" di assimilarsi, negandola, ogni possibile "sostanza" o realtà. Sforzo che, però, *nulla potrà concludere sul piano della realtà stessa*, ma soltanto varrà a far compiere alla coscienza il passo del supremo abbandono della "oggettività," del mondo dell'economia, del diritto, della politica e della storia reale.[34]

L'insostenibilità della posizione ora raggiunta dalla "volontà generale" è infatti ampiamente illustrata da Hegel nelle pagine seguenti che hanno come argomento il "*Terrore.*" Al posto della distinzione della "sostanza" in "masse" subentra ora l'unica divisione, o opposizione, di volontà singola e volontà universale. Si tratta, però, come sempre, di una duplicazione interna dell'autocoscienza: del "movimento dell'autocoscienza universale in sé stessa, come una azione reciproca di lei nella forma dell'*universalità* e della coscienza *personale.*" E in questo senso dialettico Hegel interpreta, ancora una volta, Rousseau, aggiungendo: "ma questa coscienza *singola* è altrettanto immediatamente consapevole di sé stessa come di volontà universale; essa si è consapevole che il suo oggetto è legge da lei data ed opera da lei compiuta." Questo però finisce col significare, per Hegel, che vien soppresso qualsiasi possibile contenuto "sostanziale" dell'opera della volontà: la volontà singola è riassorbita, nel suo contenuto, dalla volontà universale (e non le rimane che il puro e vuoto "punto dell'individualità" destinato ad essere semplicemente negato con la *morte*); e la volontà univer-

sale non può aver come contenuto che sé stessa, immediatamente e senza un'alienazione obiettivante.

La duplicazione di autocoscienza singola ed autocoscienza universale "è quindi l'azione reciproca della coscienza con sé stessa; azione reciproca nella quale la coscienza niente congeda da sé nella figura di un oggetto libero a lei contrapposto. Ne consegue ch'essa non può giungere a nessun'opera positiva; non alle opere universali del linguaggio né alle opere universali dell'effettualità, *non alle leggi e alle universali istituzioni della libertà cosciente né alle imprese e alle opere della libertà volitiva*" (corsivo nostro).

Ci troviamo di fronte al testo piú importante di tutte queste pagine dedicate alla rivoluzione francese. Anzitutto perché esso toglie definitivamente l'illusione che l'apprezzamento hegeliano della rivoluzione sia una convalida della sua decisiva portata storica, spiegando insieme come, molto coerentemente, Hegel, dopo Berna, non abbia mai piú dato credito al liberalismo: la libertà "assoluta" proclamata con la rivoluzione "non può giungere alle universali *istituzioni* della libertà cosciente" né "alle imprese della libertà volitiva"; quindi le *istituzioni* rivoluzionarie e l'etica egualitaria non hanno alcun valore. Sistematicamente non si giustificano; quindi per Hegel esse, puramente e semplicemente, *non ci sono*. Che cosa può restare della rivoluzione? Evidentemente, solo la sua opera negativa. Il che, in secondo luogo, vale a rivelarci molto chiaramente il caratteristico vizio del procedimento hegeliano, che consiste, qui, *nel togliere in anticipo* alla rivoluzione ogni contenuto storicamente positivo, per passare a dimostrare poi che la sua opera si riduce all'opera dell'assoluta negatività: un procedimento di *surrezione a rovescio*, di surrezione negativa, che si affianca a tutti i procedimenti aprioristicamente surrettizi denunziati, per esempio, da Marx a proposito della *Filosofia del diritto*, ma secondo i quali si articola anche questa dialettica della *Fenomenologia*.

Ma il seguito non è meno interessante. Prima di passare ad illustrare questa seconda faccia, negativa, che è poi per lui l'unica che resti, della rivoluzione, Hegel si sofferma a confermare la sua *fin de non récevoir* delle istituzioni rivoluzionarie con un'ipotesi apagogica che si risolve in una vera e propria loro *reductio ad absurdum*. Se la "libertà assoluta" volesse tentare di obiettivarsi nel-

la "sostanza" storica, reintrodurrebbe nella propria assolutezza indifferenziata, la differenziazione, e questo secondo due aspetti, in quanto la libertà "si dividerebbe in sussistenti masse spirituali e nei membri di poteri diversi; da una parte cosí che tali masse fossero gli *enti di ragione* di un separato *potere* legislativo giudiziario ed esecutivo; d'altra parte invece fossero le essenze reali" e pertanto "le masse specializzate del lavoro, che vengono poi ulteriormente distinte come particolari *classi sociali*." Quindi dal lato ideale, della giustificazione di principio, quella obiettivazione si ridurrebbe alla formazione d'una mera illusione, quella della divisione dei poteri; dal lato della realizzazione, invece, essa reintrodurrebbe l'articolazione per classi, in contraddizione con l'egualitarismo di principio. Dove è però da notare come ciò non significhi ancora, da parte di Hegel, l'individuazione del perdurante carattere classista della società instaurata con la rivoluzione borghese, perché non è dal suo essere società *borghese*, che Hegel ricava il ritorno della differenziazione per classi (il che egli avrebbe potuto esprimere, sempre in forma ideale, ripresentando a questo punto la categoria della ricchezza, per esempio); ma semplicemente dall'esser essa comunque un tentativo di obiettivazione, di "sostanzializzazione," della "libertà assoluta" o della "volontà generale": onde, per Hegel, *sempre* che una libertà di principio o una volontà generale voglia obiettivarsi, ossia passare ad instaurare una forma storica concreta di società, la divisione per classi ne risulta necessariamente, e con essa, la contraddittorietà di quella pretesa egualitaria.

Ma la rinnovata articolazione della società per classi, aggiunge infatti Hegel, sarebbe in contraddizione con l'assoluto operare della volontà generale, dell'intero. La personalità singola cesserebbe di coincidere con l'"autocoscienza universale": il che rende parimenti illusoria qualsiasi forma di rappresentatività politica, perché "dove il *Sé* è soltanto nella *rappresentazione* della sua *rappresentanza*, ivi esso non è *effettualmente*. Dove esso è presente mediante qualcuno che ne *faccia le veci*, ivi esso non è." Evidentemente, dato il rovesciamento di termini per cui non è l'ideale il simbolo, la convenzione, l'astrazione funzionale di ciò che è reale (la volontà, i bisogni, le reali situazioni degli individui), ma, al contrario, i reali organismi rappresentativi (deputati, corpi politici ecc.) debbono simbolizzare essi l'"autocoscienza universale,"

mancherà di conseguenza qualsiasi ragione legittima, qualsiasi validità alla stessa rappresentanza: il "*Sé*," ossia l'assoluta riflessione in sé, la sostanza-soggetto, il concetto, può esser presente soltanto esso stesso, ed ove "qualcuno ne faccia le veci, esso non è." Questo però potrebbe già valere come un'anticipata autocritica interna molto pertinente, del tentativo hegeliano posteriore, della *Filosofia del diritto*, di far rappresentare l'idea statuale dagli organismi dei poteri principesco, governativo ed esecutivo nei quali essa si sostanzierebbe. Hegel in un certo senso lo avverte, e arriva persino a porre, per un momento, in questione le sue precedenti "deduzioni" della monarchia ereditaria che conosciamo: egli infatti aggiunge: "Affinché l'universale giunga ad una operazione, esso devesi contrarre nell'Uno dell'individualità, e dare il primo posto a un'autocoscienza singola; infatti, l'universale volontà è volontà effettuale solo in un *Sé* che sia Uno, che sia volontà *effettuale*." Fin qui, impigliandosi formalmente in una strana tautologia, ripete la "deduzione" della monarchia. Ma aggiunge subito: "Ma cosí *tutti gli altri singoli* sono esclusi dall'*intero* di questa operazione e vi partecipano solo in misura limitata, di modo che l'operazione non sarebbe operazione dell'*effettuale* autocoscienza *universale*." Non si può certo dire che Hegel non abbia colto qui il problema centrale del pensiero politico della rivoluzione: ci attenderemmo che egli cercasse di trovare comunque il senso concreto, autentico, d'una "autocoscienza universale" integralmente organica, dalla quale non fossero "esclusi" tutti i "singoli" ad eccezione di uno. Invece Hegel conclude candidamente: "La libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'*operare negativo*: essa è solo la *furia* del dileguare." La "libertà *universale*" viene definitivamente identificata con quella "libertà *assoluta*," che nel *System der Sittlichkeit* era stata caratterizzata come il dominio del *Verbrechen*, del *delinquere*. Liberalismo è delinquenza.

Abbiamo cosí seguito Hegel fino al punto in cui la sua prospettiva estraniata o "capovolta," come disse Marx, lo conduce al piú sconcertante paradosso: quello d'aver colto, anche se in forma astratta, allegorizzata, gli elementi d'una critica sia dell'astratto universalismo ed egualitarismo della rivoluzione borghese — che essa debba produrre una nuova differenziazione di classi, contraddittoria col suo principio — e sia del suo proprio monarchismo —

che esclude tutti dal reale operare dell'organismo statuale e sociale, tranne uno — e contemporaneamente, di servirsi di questi elementi di critica per concludere esattamente con il contrario di ciò che avrebbe dovuto, e cioè non con la ricerca di una libertà universale concreta che non produca nuove differenziazioni contraddittorie, e neppure con l'eliminazione dell'"uno" e la sua sostituzione col corpo sociale degli "esclusi"; bensí con la definitiva constatazione che la libertà universale non può produrre alcuna opera positiva, che essa non può non identificarsi con la sfera della pura illegalità; e che pertanto l'autocoscienza universale non potrà piú illudersi di tradurre il proprio contenuto in una realtà "sostanziale," ossia storica; ma che al contrario, utilizzando la "potenza del negativo" messa in movimento dal Terrore, essa dovrà compiere il salto nella "nuova terra" della pura moralità, per proseguire il suo cammino nella sfera estetico-ideale della religione, e concluderlo in quella del sapere assoluto.

Ciò che Hegel conclude a proposito della rivoluzione francese e del Terrore è noto. Privata della possibilità d'instaurare una qualsiasi realtà storica positiva, alla "volontà generale" non resta che l'opera negativa: quella di distruggere, semplicemente, gli individui, di ucciderli. "L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la *morte*"; "la piú fredda e piú piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua."[85] Il che finisce col "particolarizzare" lo stesso governo rivoluzionario rendendolo "fazione," e produce la "legge dei sospetti" in quanto gli individui vengono giudicati solo come singole volontà, ossia nell'*intenzione*. L'abbiamo già detto: svuotata la rivoluzione delle sue *istituzioni* e della sua *etica egualitaria,* dichiarate, per ragioni *sistematiche,* "impossibili" a concretarsi, è facile a Hegel ridurla alla sua opera negativa e identificarla, puramente e semplicemente, con la ghigliottina!

Ma Hegel non è cosí tenero di cuore da arrestarsi di fronte ad una utilizzazione metafisica della ghigliottina. Come il servo riesce a raggiungere l'indifferenza stoica attraverso la *paura* del signore, cosí l'autocoscienza, sperimentata la paura della morte integrale, della morte "pura," ossia priva di qualsiasi significato estraneo, è pronta a passare nella sfera della pura moralità. Dal punto di vista "sostanziale" la "libertà assoluta" tornerà a differenziarsi,

ricostituendosi "l'organizzazione delle masse spirituali, nelle quali viene distribuita la folla delle coscienze individuali" le quali "si rassegnano di nuovo alla negazione e alle differenze, si ordinano sotto le masse e ritornano a un'opera frazionata e limitata; ma, con ciò, anche alla loro effettualità sostanziale."[86] Si ricostituiscono le classi, il che conferma che, *dal punto di vista sociale, la rivoluzione non è servita a niente.* Da questo punto, soggiunge Hegel, potrebbe iniziarsi un corso ciclico della storia, nel quale le diverse esperienze della negatività (le rivoluzioni) *ringiovanirebbero* ogni volta il mondo della "cultura," cioè il mondo storico. Questo, "se il risultato fosse soltanto la piena compenetrazione dell'autocoscienza e della sostanza"; ossia, se il movimento dialettico avesse per scopo la mutua compenetrazione di coscienza universale e storia, compenetrazione in cui l'autocoscienza volesse ritrovarsi come universale e "potesse anche sopportare l'effettualità oggettiva dello spirito assoluto, effettualità escludente lei come particolare." Ma, dice Hegel, il movimento dialettico ha già condotto l'autocoscienza ad un limite dal quale essa non può piú ritornare ad una *determinata* "sostanzialità." L'opposizione della libertà assoluta (la sua interna contraddizione) è essa stessa una opposizione assoluta, fra *la* sostanza (non *questa* sostanza, *questa* realtà storica), fra "il mondo senz'altro," e *la* autocoscienza, l'autocoscienza universale, come volontà generale, non *questa* autocoscienza, storicamente impegnata o determinata ad una particolare visuale (per es., coscienza nobile, bassa, illuministica, fideistica ecc.). "Nel mondo stesso della cultura l'autocoscienza non arriva ad intuire la sua negazione o estraneazione in questa forma dell'astrazione pura"; la sua estraneazione è sempre determinata, "riempita" dall'onore, dalla ricchezza ecc.: insomma, da un contenuto "sostanziale," storico-determinato. Ora invece "tutte queste determinazioni sono perdute nella perdita cui il *Sé* sperimenta nella libertà assoluta; la negazione del *Sé* è la morte priva di significato, il puro terrore del negativo che non ha dentro di sé niente di positivo, niente che lo riempia." Quindi l'autocoscienza non può utilizzare quest'istanza negativa per una sua ulteriore obiettivazione, ma soltanto, considerandola come "la *volontà universale* che in questa sua ultima astrazione non ha nulla di positivo, e che quindi nulla può restituire in cambio del sacrificio," può riconoscere come "appunto

per questo la volontà universale fa immediatamente uno con l'autocoscienza; ossia la volontà universale è il puramente positivo, perché è il puramente negativo." Onde la morte si volge, "nell'interno concetto," nell'"assoluta positività." "Ciò che quivi alla coscienza dilegua è l'astratto essere o l'immediatezza del punto privo di sostanza; e questa immediatezza dileguata è la stessa volontà universale, e come tale essa coscienza ora sa sé, in quanto è *immediatezza tolta*, in quanto è puro sapere o puro volere." Essa non piú si sa come anarchia, governo rivoluzionario, fazione ecc.; bensí "la *coscienza* è volontà universale come questo puro sapere e volere"; "l'azione reciproca del puro sapere con sé stesso," "puro sapere dell'essenza come puro sapere." Lo spirito è passato "in un'altra terra": quella della pura moralità pensata, dell'etica kantiana.

La conclusione del movimento dialettico del mondo della "cultura" presenta quindi un "superamento" di questo "mondo dell'estraneazione," che si risolve, in sostanza, nell'abbandono della prospettiva storica. Né ce ne meraviglieremo, perché ormai abbiamo compreso come, per Hegel, l'"opera obiettiva" e "sostanziale," ossia la storia reale, *sia sempre un'alienazione dello spirito*, il quale da essa deve riguadagnarsi nell'autopossesso della sua spiritualità. Non è un caso, insomma, che anche nel sistema la filosofia del diritto, e la filosofia della storia che la conclude, siano la filosofia dello spirito oggettivo, ossia dello spirito *estraniato*; ma con una simile impostazione dialettica, — cosí come Hegel stesso dice espressamente negli ultimi testi citati, nell'eliminare la possibilità d'una filosofia ciclica della storia — il superamento dell'estraneazione non lo si potrà mai avere nella sfera dell'*obiettività,* perché questa *è essa stessa la sfera dell'estraneazione*. E se la coscienza tenta l'impresa di questo superamento in questa sfera, essa non può che portare l'estraneazione stessa al limite supremo, ossia alla sua forma piú "astratta" e semplice, la morte. L'obiettività, al contrario (ricordiamoci dell'*Articolo*!) dovrà contentarsi che il suo diritto venga riconosciuto come un diritto *subordinato,* e lasciar che lo spirito passi oltre, e compia la sua strada verso la conquista di sé, il sapere assoluto.

5. *Ripresa del problema. La proprietà. Conclusione*

Giunti al termine dell'esposizione di questa complessa dialettizzazione della storia moderna, cerchiamo di riprenderne le linee essenziali anche in funzione d'un giudizio critico sulla validità d'un'interpretazione "umanistica" o "premarxista" di Hegel.

Stato e ricchezza; coscienza nobile e coscienza bassa. Come nell'*Articolo sul diritto naturale,* alla fine della polis ellenica corrisponde l'età dell'estraneazione dello spirito, ossia della scissione entro l'originaria immediatezza etica. La prima opposizione è quella *di potere pubblico,* o potere *politico,* e *potenza privata,* o *economica.* Dal punto di vista storico è certamente un grande merito di Hegel quello d'aver *identificato* la nascita del mondo borghese (decadenza della feudalità ecc.) con la *separazione* di potere politico e potere economico.[87] Inoltre, che in un primo momento, per la coscienza, lo Stato sia "il buono" e la ricchezza "il cattivo" dimostra che Hegel ha altresí colto il carattere originariamente rivoluzionario della prima borghesia mercantile contro le strutture feudali: la coscienza medievale, in genere, considera ancora "buono" lo Stato perché crede che il potere sia trasmesso da Dio all'imperatore, che impersona l'autorità politica, e considera la mercatura come arte diabolica.

Ma l'"astrattezza" di questo giudizio "fisso," non dialettico, deve "concretarsi" nella dialetticità della mutua compenetrazione dei due elementi. Il che, in termini storici, significa che all'antica mentalità feudalistica che considera diabolica l'attività del primo borghese, deve succedere una mentalità piú adatta ai nuovi tempi, che sappia *accettare* la ricchezza. La borghesia, espandendosi economicamente, incomincia anche ad influire sull'ideologia. In un primo momento quest'influenza provoca la nuova contrapposizione, per dir cosí, d'una coscienza organicistica, che trova buono lo Stato e cattiva la ricchezza, e d'una coscienza individualistica, che giudica in maniera opposta. Ma a questo punto l'"interiorizzazione" del movimento provoca il suo "trovar uguale" insieme Stato e ricchezza, o il suo "trovarli disuguali": coscienza nobile e coscienza bassa.

Come abbiamo già osservato, è piú difficile, a questo punto, individuare il sottofondo storico che, pur nel suo travisamento me-

tafisico, muove ora questa dialettica, e che dianzi era, invece, tanto facilmente riconoscibile che il travestimento mostrava molto di piú la propria artificiosità.

Qui il modo d'indagine è psicologico, e riguarda veramente molto piú un atteggiamento di coscienza che non una realtà di fatto. E ciò finisce col provocar anche in Hegel un annebbiamento di visione rispetto alla "sostanza" che la metafisica è impegnata a trasformare: la ricchezza è trasferita al lato della coscienza nobile che l'accetta "ed è grata al benefattore che gliela procura." Pure, il riferimento storico non è assente: si può credere che Hegel pensi al primo sorgere delle monarchie nazionali moderne che, in genere, si costituirono contro le feudalità locali, e spesso per un'alleanza del feudatario piú forte, che era in via di divenire il monarca, con la piú alta borghesia (dove, come nelle signorie italiane, il principe non era egli stesso un grosso mercante), ma che poi finirono con l'agganciare i feudatari al trono, proprio con concessioni economiche. Comunque, però, ai due termini, coscienza nobile e bassa, non corrispondono piú determinazioni di classe, perché la coscienza bassa non è la coscienza borghese (che al contrario è in via di espansione), perché essa "disprezza la ricchezza"; abbiamo detto: intellettuali poveri in ambiente assolutistico, in senso psicologico; ma si potrebbe anche azzardar di pensare ad una specie di "coscienza cadetta," o ad altre cose.

La constatazione di questo annebbiamento della visione storica deve però riportarci dal tentativo d'individuare il sottofondo reale di questa storia metafisicizzata ad un atteggiamento piú realisticamente filologico riguardo alle vere intenzioni di Hegel, perché ci troviamo in un punto critico, conseguente all'artificioso travestimento metafisico precedente, e preliminare del piú scoperto e sostanziale capovolgimento seguente, tale da costringerci a ricordare l'impostazione *fin dagli inizi* ideale e metafisica di tutto il movimento. Se, cioè, Hegel avesse seguito veramente il corso della storia reale, nei termini sopra delineati egli sarebbe stato, al suo tempo, semplicemente uno dei piú grandi storici moderni. Ma, se è vero che il contenuto storico piú o meno esattamente individuato, con la sua potenza di sollecitazione reale sembra rendere addirittura grottesco il travestimento metafisico della storia nelle prime scissioni della coscienza nel mondo della "cultura," nel suo riportare la realtà ai suoi "pensieri," nel suo proteico dialettizzarsi

cambiando colore ad ogni passo, è però altrettanto vero che Hegel non scherza affatto nel suo metafisicizzare la storia, ma fa tanto sul serio che ad un certo punto quella dialettica, il cui simbolismo si presentava, agli inizi, abbastanza claudicante, finisce per assestarsi definitivamente "testa in giú," sí da provocarci lo *choc* ermeneutico del piú sbalorditivo colpo di scena: le vicende storiche non sono affatto ciò che credevamo, ossia feudalesimo, monarchie, assolutismo ecc., ma semplicemente l'argomento d'una frase, il contenuto del *linguaggio*, la cui *forma* (dialettica!) è ciò che interessa, e che *essa sola* può offrirci il senso della storia. Infatti, a quell'alienazione dimidiata della coscienza nobile verso lo Stato, per la quale gli *Stände* nobiliari vogliono mantenersi "per sé" contro il potere organico, ed in cui abbiamo notato il riferimento agli scritti politici di Hegel ancora orientati nel senso dell'organicismo giovanile, segue la *vera* alienazione, che *fonda* il potere monarchico, e che non consiste in uno spostamento di alleanze di classe per cui la monarchia assoluta riesce a stabilizzarsi sul piedistallo della nobiltà cortigiana e terriera, bensí nel fatto che i cortigiani *adulano* il re e gli dicono che egli è il monarca assoluto: anzi glielo ricordano ad ogni istante chiamandolo per nome, altrimenti sarebbe capace di dimenticarsene!

Il linguaggio. La divisione sul linguaggio occupa ora un posto intermedio fra la precedente che abbiamo esaminato, e le seguenti sulla "fede" e sulla "pura intellezione" e l'illuminismo; in quanto, connettendo piú strettamente il "contenuto sostanziale," storico, con il suo significato metafisico, serve a preparare coerentemente la completa *risoluzione* del movimento della storia reale in quello della storia delle idee. Soggetto del movimento è sempre l'autocoscienza spirituale, nelle sue duplicazioni e nei suoi diversi travestimenti. Ma mentre prima essa era soltanto "giudicante," ossia dava un senso alla storia soltanto nel suo rifletterla, ora essa *si esprime,* e nel suo linguaggio condiziona la storia, la determina. In termini moderni potremmo dire che, se prima veniva accentuato il momento *problematico* dell'operazione della coscienza, ora ne viene messo in rilievo il momento *risolutivo*: il che, evidentemente, imprime alla metafisicizzazione della storia una maggiore decisione.

Pure, proprio in questa sezione noi troviamo le pagine piú interessanti di tutta la seconda parte della *Fenomenologia*, almeno

per quanto riguarda il nostro problema. Alla piena alienazione della coscienza nobile verso lo Stato, per mezzo dell'"adulazione," corrisponde la trasmissione del potere statale ad essa; ma con questa trasmissione il potere statale è divenuto ricchezza. Hegel vuol dare qui un senso metafisico al piú grosso problema della storia moderna: quello della successione della *potenza economica* al *potere politico*: che è quanto dire dell'affermarsi della *borghesia come classe*. E infatti in questo passaggio dialettico egli fa "dileguare" la precedente opposizione di coscienza nobile e bassa. La nobiltà, col suo contrapposto della "ignobilità," come comincia a cessar di avere un senso storico, cosí cessa d'avere, per Hegel, un senso metafisico; mentre il fatto che "tutta l'autocoscienza" si trovi in rapporto di "disuguaglianza" elimina tutti i residui di immediata eticità organica "eguale," per precipitare lo spirito in una disgregazione integrale.

Rigorosamente non si può dire che alla coscienza nobile e alla coscienza bassa succedano qui una "coscienza ricca" e una "coscienza povera": manca una vera e propria "coscienza ricca" perché, essendo la ricchezza un'estraneazione (essa è per il suo distribuirsi), la coscienza non può "ritrovarsi" nella ricchezza, ossia non può considerare la ricchezza in proprio: in essa l'individuo riceve sempre "la propria sostanza da un altro," e in ogni caso la ricchezza (è sintomatico che Hegel non dica "il ricco") "condivide sempre col suo cliente l'abiezione" che consiste nella "tracotanza del non tener conto dell'intima rivolta" del cliente. Come il signore, anche la ricchezza si taglia fuori da sé dal movimento dialettico, a causa d'una mancata "presa di coscienza" della sua verità. Noi abbiamo già notato, in sede d'esposizione, il merito di Hegel d'aver scoperto il carattere alienante della ricchezza. Ora però dobbiamo affrontare questa questione in termini piú chiari, anche a costo di risentirne il limite estremo di difficoltà. E precisamente: come debbono essere interpretate queste pagine hegeliane in funzione del principio della proprietà privata? In tutto il loro travestimento metafisico, non è contenuta in esse una qualsiasi critica della proprietà privata? E in che senso dev'essere intesa, quali ne sono i limiti, e quale, soprattutto, il rapporto con la piú reazionaria sanzione della proprietà che si trova nella *Filosofia del diritto* a proposito della "classe sostanziale" della nobiltà di maggio-

rasco, la classe dei "senatori per diritto di nascita," come osserverà Marx nella *Critica del diritto statuale hegeliano*?

La questione dev'esser ripresa daccapo, e perciò dobbiamo rifarci, ancora una volta, agli scritti jenensi. Nel *System der Sittlichkeit* la proprietà trova posto fra le determinazioni economiche analizzate nella prima parte, dove se ne mette in rilievo il carattere astratto, riportando il "diritto di proprietà" ad una vuota *tautologia giuridica*[88] mentre, in concreto, è proprio dai rapporti di "possesso" che emerge la prima forma di signoria e servitú[89] che si riproduce poi, come abbiamo visto, anche nella sfera della organicità del "popolo," nella sezione sul "Sistema dei bisogni" (terza parte). La lotta della "società civile" vien placata dall'intervento governativo.

Nell'*Articolo sul diritto naturale* Hegel riprende il concetto di "astrattezza" della proprietà proprio a proposito della critica del formalismo giuridico kant-fichtiano, in un testo di estrema importanza che abbiamo già citato, ma che vale la pena di riportare di nuovo qui: "Ma per mezzo della mescolanza della forma assoluta con la materia condizionata viene immediatamente interpolata (*untergeschoben*) alla realtà e condizionatezza del contenuto l'assolutezza della forma; e in questo rovesciamento e in questo gioco di prestigio sta il nerbo di questa legislazione pratica della ragion pura. Alla frase: la proprietà è la proprietà, in luogo del suo vero significato: — l'identità, che questa frase esprime nella sua forma, è assoluta — viene interpolato il significato: la materia di essa, cioè la proprietà, è assoluta; e cosí qualsiasi determinatezza può essere elevata a dovere."[90] In questo passo è estremamente interessante notare sia la precisa individuazione formale del vizio di surrezione che interpola l'assolutezza della forma nella condizionatezza del contenuto, onde questa critica sopravanza di molto la semplice accusa di "vuotezza tautologica" dell'universalismo formalistico,[91] e sia il fatto che Hegel scelga proprio il concetto di *proprietà* come un esempio di questo vizioso procedimento. Soltanto un esempio — si potrebbe osservare — ma è evidente che sarebbe una pretesa anacronistica il chiedere al giovane Hegel qualcosa di piú. Nella terza parte dell'*Articolo*, invece, la "giuridicità del diritto e della proprietà" è una delle caratteristiche della "classe dei non-liberi," dell'attività privata, che ottiene "il suo diritto" nella organicità del "popolo," come sappiamo.

Anche il primo corso della *Realphilosophie* presenta la proprietà come il momento risolutivo della dialettica del lavoro, nella sfera del "popolo" (terza potenza) ossia il superamento "organico" dell'astrattezza giuridica della proprietà. Il secondo corso, invece, nella prima parte contiene una tormentata elaborazione del problema della casualità del possesso *immediato,* e d'una sua prima mediazione, ritrovata nel *contratto.* Questa, però, è ancora una forma essa stessa casuale di mediazione; la mediazione compiuta sarà, nella *Konstitution,* l'articolazione organica delle classi, nella quale abbiamo però già notato, a proposito della *Gesinnung* del mercante, la paradossale ma coerente dialettizzazione d'un carattere "spirituale" del *denaro,* nella cui astratta "indifferenza" è presente "il principio formale della ragione," con la "durezza di spirito" del mercante, "totale immisericordia" per la quale "fabbriche, manifatture, fondano la loro esistenza appunto sulla miseria d'una classe"; movimento che si risolve ripiegandosi nella suprema "privazione di sé" dello spirito.

Questo breve richiamo agli scritti minori jenensi relativamente al problema della proprietà ci presenta una molteplicità di piani di considerazione: 1) inclusione della proprietà in una serie di determinazioni economiche astrattamente considerate — ossia, senza alcun riferimento né alla storia dei fatti né a quella delle idee — in funzione della constatazione d'uno sviluppo obiettivo, che Hegel tenta di riportare nei quadri d'una dialettica il cui schema è, però, ancora in via di formazione: *System,* prima parte; mentre nel secondo corso della *Realphilosophie* un analogo tentativo si dimostra però inquadrato in una struttura dialettica che è, ormai, quella conclusiva. Da notare, come, nel *System* la proprietà sia connessa con la *signoria e servitú* che è sintesi dei due momenti dello *scambio* e del *riconoscimento del possesso.* 2) Critica del "diritto di proprietà" inserita nella critica del formalismo etico-giuridico: prima parte del *System,* seconda parte dell'*Articolo* (con una ripresa nella quarta parte), secondo corso della *Realphilosophie.* È uno dei motivi piú insistenti della speculazione giovanile di Hegel, e in parte si presenta determinato storicamente proprio in funzione d'una esplicita critica del giusnaturalismo e dell'etica kantiana, come nell'*Articolo,* in parte, invece sistematicamente connesso con la ricognizione analitica, come nel *System.*

3) Reintroduzione della proprietà nella sfera dell'organicità del

popolo. *System*, terza parte; *Articolo, Tragödie im Sittlichen*; *Realphilosophie*, entrambi i corsi. È un altro dei motivi al quali lo Hegel jenense si mantiene abbastanza coerente, e dimostra come la sua critica del concetto di proprietà fosse solo una critica della sua *giustificazione*. Come Hegel non crede ai diritti *innati* dell'individuo, cosí egli non può giustificare un diritto di proprietà che *originariamente* inerisca all'*individuo*, o persona giuridica. Al contrario, poiché l'universalità etica è, in ordine di valore, il primo, solo l'universale organicità statuale può "porre" o concedere all'individuo *organizzato*, membro della totalità del popolo, la sanzione del suo possesso. Insomma si può dire che Hegel non ammetta una proprietà *originariamente "privata,"* ma una specie di proprietà pubblica della quale però l'individuo viene investito dall'organicità statuale: una *pubblica proprietà individuale* compatibile, anzi arcaicamente coincidente con una "articolazione" dell'organicità statuale in classi, ad una delle quali l'attività del possesso viene attribuita come carattere distintivo, senza però che si predichi la comunanza dei beni per le altre due: un accostamento sistematico di due tipi storicamente diversi di distribuzione della ricchezza, feudale e borghese-moderno.

4) Considerazione storica delle *origini* del diritto di proprietà, o della proprietà "privata" imposta anche dalle aporie della soluzione sistematica precedente, che Hegel non può non avvertire. Nell'*Articolo*, come sappiamo, essa riguarda la successione d'una "eticità privata," col diritto romano, all'eticità pubblica dei greci. Manca una differenziazione di queste *origini* del diritto di proprietà nel mondo antico, dalle origini e dal costituirsi della proprietà privata *borghese* nel mondo moderno: entrambi i periodi storici sono, in un certo senso, unificati secondo il loro significato di "principio," ed al "principio" si ritorna con la soluzione sistematica della *Tragödie*, che l'assoluto "*eternamente*" (in ogni tempo!) rappresenta con sé stesso.

Nella *Fenomenologia* Hegel non si mantiene piú su tutti e quattro questi piani di considerazione. Esclusi il primo (manca una analisi astratta delle determinazioni economiche) e il terzo (manca un'organizzazione sistematica dello Stato) sono mantenuti il secondo, ossia la critica del formalismo giuridico, e il quarto, ossia la considerazione storica (l'unico piano che verrà escluso poi dalla *Filosofia del diritto*, rimanendovi gli altri tre, ma che qui nella

Fenomenologia è il piú importante) la quale si arricchisce però di ciò che mancava all'*Articolo*, distinguendovisi due momenti diversi del presentarsi storico della proprietà, l'uno nella romanità, come nell'*Articolo*, l'altro nel mondo borghese, ossia proprio le pagine sulla ricchezza dalle quali ci siamo mossi in questo *excursus*.

La critica del formalismo giuridico, con speciale riferimento alla proprietà, è ripresa da Hegel, nella *Fenomenologia*, alla fine della prima parte, nel capitolo sulla "Ragione esaminatrice delle leggi." Nel formalismo, dice Hegel, "l'universale non è piú la *valida sostanza nell'elemento dell'essere* o il giusto in sé e per sé; ma è semplice sapere o forma, che compara un contenuto solo con sé stesso [confronta il criterio kantiano di non-contraddittorietà formale a proposito dell'imperativo categorico][92] e lo osserva per vedere se esso sia una tautologia." La coscienza accoglie il contenuto delle leggi "semplicemente com'è," e "si arresta anzi al comando come comando, e si comporta tanto semplicemente verso di esso, quanto semplice è la sua misura."

Ed ecco il passo che ci interessa direttamente: "Per questa ragione siffatto esaminare non arriva molto lontano; la misura, appunto perché è la tautologia, ed è indifferente verso il contenuto, accoglie in sé stessa tanto questo quanto il contenuto opposto. — Sia la questione: se debba essere legge in sé e per sé che la *proprietà* sussista; *in sé e per sé*, non perché giova ad altri fini [categoricità dell'imperativo]; l'essenza etica consiste appunto in questo: che la legge sia eguale solo a sé stessa, e che per questa eguaglianza con sé, fondata quindi nella sua propria essenza, non sia condizionata. In sé e per sé la proprietà non si contraddice; è una determinatezza *isolata* o posta eguale solo a sé stessa." Hegel aggiunge però subito: "Non proprietà delle cose, *res nullius*, o comunanza di beni si contraddicono altrettanto poco. Che qualcosa non appartenga a nessuno o sia a disposizione del primo venuto che ne prenda possesso, o che appartenga a tutti insieme e *a ciascuno secondo i propri bisogni* o in parti eguali [cors. nostro][93] è una *determinatezza semplice*, un *pensiero formale* come il suo contrario, la proprietà." Quindi, secondo la loro determinatezza "semplice" o "isolata," proprietà e comunismo sono altrettanto non contraddittori. Ora però Hegel si accinge a considerare i due termini non piú per sé stessi, ma l'uno in funzione dell'altro, per dimostrare che considerati cosí o, "dialetticamente," sono contrad-

dittori entrambi. E comincia proprio col dimostrare la contraddittorietà del comunismo. "Certo, se la *res nullius* vien considerata come *oggetto necessario del bisogno*, allora è giocoforza ch'essa divenga proprietà di un qualche singolo; e sarebbe contraddittorio elevare a legge la libertà della cosa [perché la consideriamo non per sé, ma in rapporto al bisogno umano]. Per *res nullius* non s'intende però neppure un assoluto mancare di ogni padrone; anzi la cosa deve venire in possesso a seconda del *bisogno* del singolo; e non già per esser messa in serbo, sí bene per esser immediatamente usata. Ma provvedere al bisogno esclusivamennte a seconda dell'accidentalità è contraddittorio alla natura dell'essenza consapevole di cui solo si tratta; *questa deve infatti rappresentarsi il suo bisogno nella forma dell'universalità, provvedere per tutta quanta la sua esistenza e procurarsi un bene stabile*" (cors. nostro). Al che è però da osservare che il provvedere, *da parte del singolo*, a procurarsi "un bene stabile" non significa affatto "rappresentarsi il bisogno nella forma dell'universalità," perché non sarà certamente tale una universalità che riguarda *solo* l'esistenza del *singolo* e la stabilità del soddisfacimento dei *suoi* bisogni.

Ma Hegel prosegue con un secondo argomento che ci interessa molto piú da vicino. "Cosí dunque il pensiero che una cosa divenga per accidente possesso della prima vita autocosciente che si fa avanti secondo i suoi bisogni, è un pensiero che non concorda con sé medesimo. Nella comunanza dei beni, nella quale si provveda a ciò in modo universale e stabile, *o ciascuno diviene partecipe di tanto di quanto ha bisogno* e allora *questa ineguaglianza* [i bisogni di ciascuno sono disuguali] e l'essenza della coscienza *a cui è principio l'eguaglianza dei singoli*, si contraddicono reciprocamente; oppure, se si fa una distribuzione *eguale* secondo *quest'ultimo principio*, allora la quota di partecipazione *non ha rapporto al bisogno*, che resta pur sempre il suo concetto" (corsivi nostri).

L'importanza di questo passo è quella d'anticipare il problema posto da Marx nella *Critica del programma di Gotha*, del rapporto fra disuguaglianza dei bisogni e uguaglianza di partecipazione al prodotto del lavoro. Potrà sembrare addirittura che Hegel riesca, anticipatamente, a sbarazzarsi della soluzione marxista "a ciascuno secondo i propri bisogni," considerata, data la disuguaglianza dei bisogni di ciascuno, contraddittoria col principio dell'u-

guaglianza. Ma non è cosí. E, si badi, non perché Hegel non abbia ragione nel considerare contraddittoria la disuguaglianza dei bisogni con il *principio* dell'uguaglianza, che è tale "per l'essenza della coscienza"; ma perché il suo torto è di non vedere altra forma di eguaglianza oltre l'astratto egualitarismo che sia "principio per la coscienza." In altri termini Marx, e Lenin che riprende il problema in *Stato e rivoluzione*,[94] sanno benissimo che la disuguaglianza naturale dei bisogni dei singoli contraddice con l'astratto egualitarismo di principio, e che "se si fa una distribuzione secondo quest'ultimo principio, allora la quota di partecipazione non ha rapporto al bisogno." Ma proprio per questo si rifiutano di attenersi *definitivamente* alla "uguaglianza di diritto" secondo cui deve ancora strutturarsi la "prima fase" del socialismo (salvo però l'eliminazione dello sfruttamento conseguente alla proprietà privata dei mezzi di produzione), la quale perciò, a detta di Lenin, "non elimina ancora il 'diritto borghese,' che ad uomini disuguali e per una quantità disuguale (disuguale di fatto) di lavoro attribuisce una quantità uguale di prodotti." Ma, rovesciando materialisticamente il rapporto di condizionalità fra la "sfera dei bisogni" e la "sfera della coscienza" affidano proprio alla *rivoluzione delle strutture economiche* la possibilità d'instaurare una *nuova eguaglianza* che non sia piú un'astratta eguaglianza *di principio*, *per* la coscienza, e pertanto non si ponga piú in contraddizione con la disuguaglianza dei bisogni.[95]

Per tornare a Hegel, non si potrà certo rimproverargli di non aver anticipato la soluzione marxista, anzi gli andrà riconosciuto il merito d'aver individuato l'impostazione del problema. Ciò che può essergli rimproverato è, piuttosto, anzitutto di non essersi accorto del fatto che, proprio come egli ha impostato i termini del problema (disuguaglianza *dei bisogni* — uguaglianza *di principio*) essi sono *incommensurabili*, onde la semplice denunzia d'un "contrasto" o d'una "contraddizione" non può certamente pretendere di porsi come una *soluzione* del problema stesso, e non autorizza certo a sbarazzarsene, concludendo con la "contraddittorietà" della comunanza dei beni *tout court*; e in secondo luogo e conseguentemente, l'*indifferentismo dialettico* che gli fa *parificare* e reciprocizzare la contraddittorietà di entrambe le soluzioni concretamente storiche (comunismo e proprietà) ai fini di compiere il

salto nella sfera dello speculativo disinteresse per qualsiasi determinatezza.

Ma accompagniamo ancora Hegel nel seguito dell'indagine. La contraddittorietà della proprietà è dimostrata in questi termini: "la singola cosa che è mia proprietà vale con ciò come un qualcosa di *universale consolidato*, *stabile*; ma ciò contraddice alla sua natura che consiste nel venire usata e nel *dileguare*. Essa vale nello stesso tempo come il *mio* che tutti gli altri riconoscono e da cui essi si escludono. Ma nel fatto che io sono riconosciuto sta piuttosto la mia eguaglianza con tutti, cioè il contrario dell'esclusione. — Ciò che io posseggo è una *cosa*, ossia un essere che è per altri, in genere, in modo del tutto generale, e senza determinatezza di essere soltanto per me; che *io* la possegga contraddice alla sua universale cosalità. Proprietà si contraddice quindi per ogni verso quanto non-proprietà." Come si vede, la contraddittorietà della proprietà è qui fondata tutta sulla "universale astrazione" della "cosalità" (confronta il capitolo sulla "Percezione" nella sez. *Coscienza*), la quale si pone in contraddizione sia col suo essere *adoperabile*, e sia con la sua esclusività, col suo esser riservata ad un singolo, per mezzo del riconoscimento universale: noi sappiamo dagli scritti jenensi che un tal riconoscimento non può esser valido qui, fuori del "popolo" ossia fuori della sua universale organicità. In complesso, la preoccupazione preliminare di Hegel, di *costruire* una contraddittorietà della proprietà, reciproca della contraddittorietà del suo opposto, ossia la preoccupazione del suo astratto dialetticismo, fa sí che questi argomenti contro la proprietà siano molto deboli, e restino, anche sul piano della critica del formalismo giuridico, molto lontani da quella pregnantissima e validissima critica che conosciamo dal testo, prima citato, dell'*Articolo sul diritto naturale*, che individua non la "vuota" tautologia di esso formalismo, ma la viziosa sua pienezza d'un contenuto *immediatamente* investito di universalità, onde alla condizionatezza del contenuto viene immediatamente interpolata l'assolutezza della forma.

Negli scritti jenensi prefenomenologici, alla ricognizione della proprietà come astratto elemento di una astorica dialettica dell'economia, ed alla connessa critica del formalismo giuridico che sanziona un tale significato intellettualistico della proprietà seguivano sia il reinserimento e la nuova giustificazione della proprietà

nella sfera organica del popolo, per mezzo del riconoscimento non da parte del singolo, ma da parte dell'intero etico; e sia, come sappiamo, la trasposizione storica per la quale si esaminavano, per cosí dire, le vicende dell'eticità, il suo primo immediato presentarsi nel mondo greco, il suo disintegrarsi nel mondo romano e poi borghese moderno, il che rinviava ad una moderna restituzione dell'organicità etica. La restituzione organicistica, in questi scritti, restava separata dalla considerazione storica, e lo sarà ancora nel sistema, che *facendo seguire* la filosofia della storia alla filosofia del diritto, e risolvere questa in quella, presenterà nel mondo cristiano-prussiano-germanico moderno la reintegrata eticità organica.

Nella *Fenomenologia* il passaggio alla considerazione storica si presenta invece proprio a conclusione della su esposta critica del formalismo giuridico. Dopo aver ricordato che proprietà e non proprietà sono non contraddittorie come essenze semplici, determinatezze immediate, e contraddittorie solo nel movimento dialettico del togliere quella semplice immediatezza, Hegel mostra la risoluzione di questo contrasto nell'"assoluto, *puro volere di tutti*, che ha la forma dell'*essere* immediato"; ossia nell'"autocoscienza della sostanza etica," la cui storia forma l'oggetto della seconda parte dell'opera, e che si inizia, nella grecità, ossia nella sua forma immediata, appunto con "l'unità dell'essere e della coscienza" (ognuno è ethos!). Ora, dice Hegel, questa "disposizione etica" consiste appunto nell'insistere fermamente su ciò che è giusto e nell'astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal rimuoverlo ossia dall'atteggiamento della ragione "esaminatrice" delle leggi; e dopo aver criticato l'esempio kantiano del deposito, conclude "non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è Diritto; ma perché esso è il Giusto, è Diritto. Che qualcosa *sia* la proprietà di un altro, questo è il principio *fondamentale*; su ciò io non ho da far tanti ragionamenti; [...]. Ma se questa oppure l'opposta determinazione sia il giusto, è determinato *in sé e per sé*; io, per me, potrei elevare a legge la determinazione che volessi o anche nessuna; e, mentre comincio a esaminare, m'incammino già per una via non etica. Allorché il diritto è a me *in sé* e *per sé*, io sono dentro la sostanza etica, ed essa è quindi l'*essenza* dell'autocoscienza; ma questa è l'*effettualità*, e l'*esistenza* della *sostanza etica*, è il suo *Sé* e la sua *volontà*."

Un tal “giusto in sé e per sé,” come dicevamo, nel *System* e nelle *Lezioni* di Jena era l’eticità organica del “popolo” indipendentemente dalla storia. Nella *Fenomenologia* invece Hegel riprende dall’*Articolo* l’impegno di seguire le forme storiche dell’eticità. E, come nell’*Articolo*, la categoria della proprietà privata si ripresenta a proposito del mondo romano. Nel capitolo sullo “Stato di diritto” Hegel considera la proprietà come il contenuto che l’io si dà nel mondo dell’astratta uguaglianza giuridica, subentrata all’“individualità etica” della polis ellenica. L’astratto formalismo giuridico “è dunque, in virtú del suo concetto, senza contenuto peculiare; trova dinanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime, come quello, la medesima astratta universalità per la quale esso possesso dicesi proprietà.” Qui l’effettualità acquista un valore positivo in quanto “il reale è Mio nel significato della categoria, è mio come una validità *riconosciuta* e *reale*.” Ma, prosegue Hegel, lo stesso riconoscimento della proprietà non esce dal piano del formalismo giuridico astratto, al quale il contenuto reale è incommensurabile: onde “il contenuto effettuale o la *determinatezza* del Mio [la proprietà reale, non il suo semplice ‘diritto’] — sia che si tratti d’un possesso esteriore, o anche dell’interiore ricchezza o povertà dello spirito e del carattere — non son contenuti in questa vuota forma né la riguardano. Il contenuto effettuale appartiene dunque ad una *potenza propria* che è altro dal formalmente universale, e che è il caso e l’arbitrio.”[96] Caso e arbitrio, dominio d’una diversa “potenza propria” che, riguardando sia la ricchezza reale che le reali capacità personali, rendono l’universalità della “persona” proiettata verso la estraneazione d’essere “in possesso d’una potenza estranea,” l’imperatore romano, *signore del mondo*.

Anche questa individuazione d’una prima forma storica del diritto di proprietà si collega, come si vede, alla precedente critica del formalismo giuridico, visto qui non piú nella sua formazione teoretica, o storico-filosofica, ma nel suo apparire nella storia delle istituzioni. Le pagine sulla ricchezza, invece, che ci hanno costretto a questa lunga parentesi ed alle quali dobbiamo ora ritornare, si riferiscono proprio al periodo storico che fa da ambiente alla giustificazione formalistica già criticata da Hegel e che presenta di nuovo, rispetto al periodo romano, l’affermazione

storica non già della proprietà *privata*, semplicemente, ma della proprietà borghese, capitalistica.

E per tornare alla nostra precedente questione, del *senso* di questa dialettica della ricchezza, o alla domanda se essa contenga o meno una *critica* della proprietà privata borghese, noi dobbiamo anzitutto chiederci: ha compreso Hegel la differenza sostanziale fra questi due modi storici di presentarsi della proprietà, nella società antica e feudale, e nella società borghese? Crediamo di poter rispondere affermativamente, perché Hegel ha compreso il rapporto *reale*, ossia *di potenza*, fra ricchezza e Stato, e che proprio in questo rapporto di potenza *è la ricchezza a vincere lo Stato, e non viceversa* (viceversa, come aveva cercato di concludere nell'*Articolo*, con la *Tragödie im Sittlichen*, e come concluderà nella *Rechtsphilosophie*); e, si badi, lo Stato che ha già espresso la propria "unità organica" nell'"apice naturale" del *monarca*.

Pure, il riconoscimento di questo merito di Hegel non può estendersi fino a quello d'aver dato una vera, reale critica della società borghese. La ricchezza ha un limite, è vero, che la fa trovare di fronte all'"intimo abisso" della disgregazione integrale; ma questo limite è di non comprendere la propria estraneazione, e di ridurla "a volgare cosa, a un gioco del suo capriccio, a un caso del suo arbitrio" onde "il suo spirito è l'opinione del tutto priva di essenza, una superficie senz'anima." In altri termini, il limite della ricchezza consiste nella sua cecità metafisica, nel non comprendere la serietà di tutto quanto sta succedendo "per la coscienza," di non avvertire la "profondità" dell'estraneazione, e pertanto del cammino dialettico dell'autocoscienza spirituale: si tratta quindi, in ogni caso, d'un limite di carattere *autocoscienziale* che si sostituisce qui, conformemente a tutto il carattere dell'opera, al limite *politico* della "disorganicità" apparso negli scritti precedenti. Mentre anche a proposito del merito, dianzi da noi individuato in sede di esposizione, d'aver colto *il carattere alienante della ricchezza*, è da osservare come, a differenza di Marx, Hegel non lo intenda affatto come un carattere negativo, bensí di negazione positivizzante, automaticamente o "per principio" positivizzante; onde l'estremo abisso di disgregazione di fronte al quale la ricchezza conduce lo spirito, è per lui un'esperienza necessaria alla sua riscossa ed al suo ideale progresso. Ma questo significa anche che, una volta che l'autocoscienza si sia scossa dal torpore, dalla dispersione empiri-

ca e dalla stupidità tracotante dell'atteggiamento della ricchezza, ed abbia compreso la "verità" del proprio processo, una tal comprensione non si porrà certo in funzione d'una *rivolta concreta* contro la sua alienazione, di una rivolta che si attui *sullo stesso terreno* sul quale l'alienazione si è determinata, ossia sul terreno dei rapporti sociali e politici. Ad un limite autocoscienziale corrisponderà una riscossa parimenti autocoscienziale, *alla estraneazione reale corrisponderà la riappropriazione spirituale* (precisamente come nel caso della signoria e servitú; il che — ed è il nodo conclusivo della questione — comporterà che la sfera reale sia lasciata immutata, prona nella sua alienazione, e che al contrario il cosiddetto riscatto o superamento ideale pretenda di estendere immediatamente la sua assoluta validità anche alla sfera reale, riassunta, senza essere stata realmente neppure sfiorata da un qualsiasi tentativo di trasformazione, nella sfera assoluta: precisamente come in via teoretica Hegel stesso, nell'*Articolo*, ha osservato a proposito dell'etica kantiana. Da questo, alla sanzione metafisica, alla "deduzione" della nobiltà di maggiorasco come "classe sostanziale" o "sfera essenziale" dello Stato organico ideale, nella *Rechtsphilosophie*, il cammino non presenta alcun ostacolo e il processo logico non fa una grinza. La scelta, la decisione riguardo a questa o a quella istituzione da "dedurre," da sanzionare col crisma della assolutezza, non potrà esser determinata che dalle piú contingenti ragioni.

Questa ricerca del senso reale della dialettica della ricchezza era necessaria a che fosse dimostrata l'interna coerenza della sua risoluzione nel "linguaggio della disgregatezza," che altrimenti non potrebbe non sembrare una grottesca e caricaturale diversione. Se il limite della ricchezza è di carattere autocoscienziale, spirituale, il suo superamento non potrà non essere parimenti ideale, metafisico: la "protesta" del cliente diviene dapprima il "linguaggio scintillante di spirito" della pura critica demolitrice, e subito dopo la "coscienza della vanità del tutto," la "fatuità dello stesso," nella quale "ogni contenuto diviene un negativo che può essere inteso positivamente."

Da questo punto (*Neveu de Rameau*) attraverso il titoletto dedicato alla fede e alla pura intellezione, lungo tutto il capitolo sulla *Aufklärung* e sulla sua lotta con la coscienza credente, si svolge la considerazione hegeliana dell'illuminismo. Testo interessantissimo nell'articolazione dei motivi particolari, e che dimostra

una profonda penetrazione dei motivi anticonfessionali della critica illuministica, ma che non manca di confermare l'impegno hegeliano di metafisicizzare la storia, di svuotarla "dialetticamente" dei suoi contenuti reali (sociali e politici) per renderli "scorza" d'un "nucleo razionale"[97] puramente ideologico. L'interesse della critica illuministica è certo d'una portata storicamente decisiva, ma sempre in riferimento al suo contenuto, *a ciò di cui* essa è critica, ossia le sovrastrutture etico-giuridiche d'una struttura in sfacelo, la società dell'antico regime. Per Hegel, invece, la critica vale per sé stessa, per la sua *forma*, per essere essa la manifestazione d'un pensiero eminentemente dialettico, capace di convertire ogni segno nel suo contrario (e pare di veder qui "sistemata" in anticipo la posizione di Bauer e dei "Liberi berlinesi"!), ed anche l'impegno — storicamente determinato, per quanto muoventesi sul piano della sovrastruttura — della lotta fra l'illuminismo e la coscienza credente ha meno, per Hegel, il suo "senso proprio" ideologico ma storico, e con la storia reale connesso e ad essa immanente, che non quello d'essere una "figura," risultante dalla "coscienza della vanità del tutto," della duplicazione di questa nei due atteggiamenti della coscienza che si rifugia rispettivamente nel mondo della fede o in quello del puro concetto; dal che, per mezzo della solita inversione dei due lati dell'opposizione, onde ciascuno di essi (fede e illuminismo) ha nell'altro la propria verità, Hegel potrebbe, ancora una volta concludere col superamento d'ogni prospettiva particolare e storicamente impegnata.

Invece, proprio a questo punto di convergenza di coscienza trascendentista e coscienza immanentista, Hegel sceglie, per rappresentarlo nel movimento dialettico dell'assoluto, la rivoluzione francese. Ma non sarebbe stato piú metafisicamente coerente — si potrebbe chiedere — e sistematicamente piú comodo, una volta che il piano ideale era stato già guadagnato, risolvere il movimento direttamente nell'etica kantiana ecc.? Se è vero che, come Hegel dice, l'illuminismo "disturba il *ménage*" della fede, introducendo nel cielo della sua purezza gli utensili della vita terrestre, non è altrettanto vero che la rivoluzione francese disturba ancor piú profondamente il *ménage* speculativo, introducendo nell'idealità delle opposizioni filosofiche la realtà di quella storia sociale e politica che sembrava essere stata definitivamente bruciata nell'esperienza della "vanità del tutto"?

Ebbene, a questo punto tutta l'indagine che abbiamo compiuto varrà ad offrirci la risposta a questa naturale obiezione: perché abbiamo compreso che il metastoricismo di Hegel non è il banale e cieco atteggiamento di chi della storia non vuol tener conto perché il proprio *ménage* sistematico non ne venga disturbato. Esso è, al contrario, molto piú coraggioso ed intraprendente, e pretende non solo di guardare in faccia alla storia, ma di piegarla al proprio disegno, e ciò proprio nei suoi momenti ed avvenimenti cruciali: ed è questa la ragione del grande fascino che un tal tentativo ha giustamente esercitato sulla coscienza contemporanea, e anche del fatto che esso possa esser stato preso per uno storicismo autentico. Hegel, dunque, non può rinunciare a completare il quadro storico-ideale della nascita del mondo contemporaneo, con l'avvenimento che ne rappresenta il coronamento. D'altra parte, poiché, come sappiamo, la *Fenomenologia* è il punto di convergenza di tutte le sue esperienze e i suoi tentativi sistematici precedenti, è da questi che Hegel lascia condizionare l'individuazione del "senso" metafisico di quest'avvenimento storico, utilizzando e unificando a tal fine la "libertà assoluta" del *System*, la visione tragica della storia dell'*Articolo* (nella quale del resto convergono molte delle esperienze giovanili) e le considerazioni sulla "volontà generale" del secondo corso di Jena, non dimenticando neppure, forse, gli "alberi della libertà" piantati insieme a Schelling ed a Hölderlin nel giardino dello *Stift* di Tubinga.

D'altra parte, proprio questi precedenti, al tempo stesso, indicano e rafforzano l'orientamento hegeliano verso quella definitiva sistemazione metafisica del fatto storico che avviene nella *Fenomenologia*, e che ci è rivelata soprattutto dal *distacco*, entro la progressione dialettica delle "figure," della rivoluzione francese dall'ambito del gioco delle forze politico-economiche. Quantunque anche quest'ultima sfera sia stata da Hegel il piú possibile riportata ad un "senso" metaeconomico e metapolitico, pure, come abbiamo visto, la pressante urgenza della sua concretezza ha, diremmo, forzato Hegel ad alcuni passaggi veramente illuminanti, ad alcune intuizioni veramente suggestive. Ebbene, se il problema della "volontà generale" e quello della sua attuazione storica non fossero stati da Hegel separati, distaccati dalla sezione sulla ricchezza per mezzo del lungo capitolo sulla *Aufklärung*: o meglio ancora, se della *Aufklärung* Hegel non avesse visto soltanto l'aspetto di

lotta contro l'autoritarismo confessionale, ma anche quello di lotta contro l'autoritarismo politico, se anche il primo aspetto della lotta illuministica fosse stato considerato nelle sue connessioni storiche; se, insomma, Hegel non avesse incominciato proprio col distaccare la *Aufklärung* dalla dialettica di Stato e ricchezza, probabilmente, o almeno in sede di coerenza sistematica, le "istituzioni" e l'"etica egualitaria" della rivoluzione avrebbero potuto ancora conservare un senso "sostanziale" positivo, e la rivoluzione stessa non sarebbe stata ridotta soltanto al piú potentemente inutile sforzo di "portare il cielo sulla terra," inevitabilmente risolventesi nella prospettiva "estraniata" per cui né si guarda alla terra come tale, né si rinuncia alla terra per il cielo, ma si considera la terra stessa come un cielo, si "cielifica" immediatamente la terra e si riduce il senso della *sua* storia a quello della storia delle vicende dello spirito.

Ma è altrettanto vero che molte, troppe cose impedivano a Hegel di evitare quel distacco. Anzitutto, come sappiamo, tutta la sua formazione precedente (attestata sia dagli scritti francofortesi che da quelli di Jena); ma per restare alla *Fenomenologia*, tutto il processo dell'opera, nei punti nodali che abbiamo ricostruito, la risoluzione della dialettica di Stato e ricchezza nel linguaggio della disgregatezza e nella conclusione della "vanità del tutto," che essa condiziona la considerazione dell'illuminismo come d'un *fatto interno* della *coscienza della vanità*, come una *questione interna della coscienza ascetica*, onde persino la lotta antiautoritaria dell'illuminismo nella sfera religiosa vien presentata come una lotta contro la fede *tout court*, e l'aspetto anticonfessionale soltanto come un momento interno a *questa* lotta squisitamente metafisica: il che permette a Hegel di concludere che, criticando la fede, l'illuminismo, in definitiva, non fa che criticare sé stesso. Ne consegue il piú sconcertante, ma insieme il piú coerente paradosso storiografico: quello di considerare la rivoluzione francese *come un momento della storia delle religioni*. Tutto il resto, e tutte le particolari articolazioni di questo paradosso, crediamo siano state rese già abbastanza chiare dal commento che, data l'importanza dei testi, non abbiamo potuto far a meno di intercalare all'esposizione delle pagine che si intitolano *La libertà assoluta e il Terrore*: commento che ci ha già mostrato in tutti i particolari l'andamento di questa *estraniata ricostruzione della storia*.[98]

Note

Note all'Introduzione e al Libro primo

[1] G. G. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. Croce, Bari, Laterza, 1951 (in seguito la citeremo come *Enciclopedia*), paragrafo 6, p. 8. Ma su questa questione e su questi testi vedi qui il primo capitolo del libro III.

[2] La caratterizzazione è di Norberto Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani in* "Belfagor," anno V, n. 1, gennaio 1950, pp. 67-80 e n. 2 marzo 1950, pp. 201-202.

[3] Ed è subito seguita dalle espressioni di "nucleo" e "scorza," rese celebri da Marx nel *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*. Vedi, su questo, le conclusioni del presente lavoro, vol. II, ed il mio saggio *"Rovesciamento" e "nucleo razionale" della dialettica hegeliana secondo Marx* in "Opinione," anno II-III, ottobre 1956-marzo 1957, n. 4-6, pp. 17-42.

[4] Sulla quale vedi la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Messina, ed. Ferrara, 1953. Da notare che noi chiamiamo "neohegelismo" quella fase che va da Spaventa e da Stirling fino a Croce e Gentile, e *"Hegelrenaissance"* quella che va da Dilthey alla seconda guerra mondiale; mentre Lukács (*La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959) chiama "neohegelismo" piuttosto quest'ultima, ma in sostanza entrambe.

[5] Rudolph Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegel'schen Philosophie*, 2 ed. a cura di Hans Rosenberg, Leipzig, Heims, 1927.

[6] Su Haym vedi la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 213-236; l'appendice allo *Hegel und seine Zeit* cit. di Rosenberg, *Zur Geschichte der Hegelauffassung*; e sulla sua attività politica notizie in Friedrich Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, trad. Oberdorfer, Perugia-Venezia, La Nuova Italia, v. II, indice dei nomi. Vedi inoltre l'Introduzione, di Wolfgang Harich, alla ristampa della celebre opera di Haym su Herder: R. Haym, *Herder*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954 vol. I, pp. IX-CVII.

[7] A Trendelenburg che aveva dimostrato, contro Hegel, l'impossibilità del passaggio dall'essere al nulla, e che il divenire presupponeva l'intuizione empirica del *movimento* Kuno Fischer rispose che l'essere, ove fosse considerato come l'essere del pensiero pensante, avrebbe già avuto in sé, come pensato, il nulla, e come rapporto, il divenire. Questo, di considerare il cominciamento della logica non piú come l'essere vuoto ed astratto, ma come l'essere del pensiero pensante in atto, fu il punto d'avvio della *riforma* spaventiana, poi ripresa e sempre piú soggettivisticizzata e fichtianizzata, da Gentile. Su Trendelenburg vedi qui la Parte seconda, terzo capitolo del libro I, e inoltre la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 190-203. Su Fischer e Spaventa la mia introduzione all'antologia di De Sanctis, Tommasi e Labriola, *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, Torino, Loescher, 1957 pp. XVI-XXV, ed anche una discussione in "Società," anno XV, n. 5, 1959: *A proposito di alcuni studi recenti su Labriola.*

[8] Sullo hegelismo a Napoli e su Labriola védi il mio *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, cit., pp. VIII-XVI e LXI-CVIII e la discussione cit. alla nota prec.

[9] Cfr., nel cit. Haym, *Hegel und seine Zeit*, il discorso di Haym nel primo centenario della nascita di Hegel, in Appendice, pp. 476 sgg.; G. Rümelin, *Über*

Hegel in *Reden und Aufsätze* 1875 e Rosenberg nel cit. Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 547.

[10] Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert, dritter Teil* (XXVI v. della *Staaten Geschichte der neuesten Zeit*). Leipzig, Verl. v. S. Hirzel, 1885.

[11] Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München und Berlin, Verl. v. R. Oldenbourg, 1920.

[12] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, cit., II, p. 124. E vedi la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 151-236.

[13] Rosenzweig, *Op. cit.* II, pp. 241-242. I corsivi sono nostri.

[14] G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. Messineo, Bari, Laterza, 1954 (d'ora in poi con l'abbreviaz. *Filos. dir.*): è la celebre annotazione al paragrafo 258 (p. 210). E vedi anche G. G. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, trad. Codignola e Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930 (d'ora in poi con l'abbrev. *Lez. st. filos.*) III, 2, pp. 260-262.

[15] Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, beschrieben durch* K. R. Supplement zu Hegel's Werken, Berlin, Verl. v. Duncker und Humblot, 1844. Ora in italiano, Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel* a cura di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966.

[16] Wilhelm Dilthey, *Hegel's Jugendjahre in Abhandl. d. Königl. preuss. Akad. der Wissenschaften*, Berlin, 1905; ora in W. Dilthey, *Gesammellte Schriften*, Bd. IV, col titolo *Die Jugendgeschichte Hegels.*

[17] *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliotek in Berlin*, hrsg. v. Dr. Hermann Nohl, Tübingen, Verl. v. J. C. B. Mohr, 1907. (D'ora in poi lo citeremo come Nohl.)

[18] Sull'interpretazione nazista di Hegel vedi spec. Renato Treves, *La filosofia di Hegel e le nuove concezioni tedesche del diritto e dello Stato*, Messina, 1935; la *Bibliografia sulla teoria politica di Hegel* in appendice a Johachim Ritter, *Hegel un die französische Revolution*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 63, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956; cit. vol. di Lukács, *La distruzione della ragione*, pp. 552-590 sul "neohegelismo," ma in generale, tutto il volume; e l'ultimo capitolo di Herbert Marcuse, *Hegel and the rise of Social Theory*, N. York, 1941 e 1954, trad. it. *Ragione e rivoluzione*, Bologna, 1968.

[19] Oltre ai volumi piú volte citati di Asveld e di Niel, vedi Franz Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel et Feuerbach*, Louvain - Paris, Vrin, 1947; *L'attitude hégélienne devant l'existence*, in "Revue philosophique de Louvain," T. 51, maggio 1953, pp. 187-232; *Hegel et la divinité de l'État* in "Actes du III Congrès de la Soc. de Philos. en langue française," Bruxelles-Louvain, 1947, pp. 247-253; Helmut Aloisius Ogiermann, *Hegel Gottesbeweise*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948; Gustavo Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, Einaudi, 1948, su Hegel pp. 6-9 e all'indice dei nomi. Inoltre I. A. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berlin, 1946; ed. russa, Mosca, 1918; B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952; G. De Ruggiero, *Hegel*, Bari, Laterza, 1948; C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946; G. Mure, *Introduzione a Hegel*, trad. Franchini, Milano, Napoli, 1954.

[20] Molto notevole oggi, inoltre, il tentativo di collegare una forte esperienza hegeliana con interessi sociologici da parte di studiosi che, come T. W. Adorno, hanno scritto poco espressamente su Hegel, o come H. Marcuse, ne hanno scritto solo in passato. Entrambi hanno il merito d'aver individuato l'estendersi dell'alienazione all'industria culturale, alla "persuasione occulta" che tenta d'integrare nel quadro degli interessi della classe borghese monopolistica l'*intera vita* dei membri della società moderna; ma non hanno idee altrettanto chiare sulle possi-

bilità di resistenza del proletariato mondiale a quest'azione egemonica della borghesia industriale, estendono l'alienazione "di massa" anche ai paesi socialisti basandosi su osservazioni esteriori (il permanere d'una certa sclerosi burocratica, ed alcuni dislivelli di *distribuzione* a favore dei vertici tecnologico-burocratici) e mancando di far debita attenzione alla differenza *qualitativa* che sussiste fra due tipi di società, l'uno dei quali ha condotto ai limiti estremi il carattere privato dell'accumulazione capitalistica, l'altro ha invece già socializzato i mezzi di produzione e soppressi l'accumulazione privata e il profitto privato. Onde concludono entrambi su posizioni che Marx avrebbe egregiamente incluso fra quelle dei "Santi Padri" della "ideologia tedesca," il primo su un'anacronistica svalutazione del progresso dell'"intelletto" e della produzione economica (l'atteggiamento dell'ecclesiastico contro il "mercante" nell'autunno del medioevo?) nella quale, per tornare a Hegel, fa ottimo gioco la dialettica della *Fenomenologia* nel capitolo sulla *Bildung*, vero luogo di nascita di tutta la filosofia adorniana; il secondo, su un anarchismo neo-romantico che ripropone i motivi schilleriani della *gioia* e del *libero gioco* — ahimé, troppo vecchie conoscenze! — come motivi rivoluzionari ultramarxisti (!), riconducendo cosí ad un senso romantico anche la giusta denuncia della repressione sessuale, che d'altronde non era affatto assente nel primo romanticismo. Nell'interpretazione hegeliana, dapprima un tentativo di utilizzare il concetto romantico di "vita" in Hegel per la "fondazione di una teoria della storicità": tentativo che, però, in quanto estrae questa "figura" dalla rigorosa collocazione dialettica in cui Hegel l'aveva delimitata nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, rischia di conferire un pericoloso colore irrazionalistico a quella "fondazione," confermato del resto dalla esplicita ispirazione heidegger-diltheyana dell'assunto; in un secondo momento una puntuale ripetizione della posizione della prima Sinistra (il reale dev'esser *reso* razionale, ecc.) che a distanza di centovent'anni può far impressione soltanto alla piú ingenua innocenza culturale dei nostri giovani.

Di T. W. Adorno vedi specialmente *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Berlin u. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verl., e in generale, *Minima moralia*, trad. it., Torino, 1954; *Filosofia della musica moderna*, trad. it., Torino, 1959 (Hegel c'entra molto nel metodo di contrapposizione di Schönberg a Strawinski); con Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag N. V., Amsterdam, 1947, trad. it., Torino, 1966; *Lezioni di sociologia*, trad. it., Torino, 1966.

Di Herbert Marcuse, su Hegel, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. m., 1932 e ora in trad. it., Firenze, 1969 con buona introduzione di Mario Dal Pra; *Ragione e rivoluzione*, trad. it. cit.; e in generale *Eros e civiltà*, trad. it., Torino, 1964; *L'uomo a una dimensione*, trad. it., Torino, 1967; *La fine dell'utopia*, trad. it., Bari, 1968. Su entrambi, vedi G. Della Volpe, *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma, 1967, pp. 61-75.

[21] Di G. Della Volpe, oltre al giovanile *Hegel romantico e mistico*, Firenze, Le Monnier, 1929, vedi ora soprattutto *Per la teoria d'un umanismo positivo*, Bologna, 1949; *Logica come scienza storica*, Roma, Ed. Riun., 1969 (critica della logica hegeliana, pp. 52-96, 119-124; Marx critico di Hegel, pp. 125-134, 139-146, e *passim* tutto il volume); *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1964; e la traduzione commentata di K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Ed. Riuniti, 1968. Discepoli di G. Della Volpe, Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969; Nicolao Merker, *Una discussione sulla dialettica* in "Società," anno XII, n. 5 ottobre 1956; *Filosofia e realtà nel giovane Hegel* in "Società," 1959, n. 3; *Le origini della logica hegeliana*, Milano, 1961. E inoltre, Ignazio Ambrogio, *Belinskij e la teoria del realismo*, Roma, Ed. Riuniti, 1963, di particolare interesse per l'esame dei tentativi di superamento dello hegelismo in Russia fin dal tempo di Belinskij e Herzen.

[22] Tipica, al riguardo, la nota presa di posizione di B. Croce nell'articolo

L'odierno "rinascimento esistenzialistico" di Hegel, ora in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 70-80.

[23] JEAN WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929, 2ª ed., 1951; e per il rapporto Hegel-Kierkegaard vedi *Études kierkegaardiennes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1949; spec. pp. 86-171.

[24] G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, cit.

[25] Come ha sostenuto C. LACORTE nella rassegna *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, in "Rassegna di Filosofia," anno V, 1956, p. 134.

[26] THEDOR L. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig und Berlin, Teubner, I, 1929, II, 1938.

[27] HAERING, *Op. cit.*, I, pp. 547 sgg., e prima pp. 463-465.

[28] HEGEL, *Enciclopedia*, annotazione al par. 573, pp. 517 sgg. Vedi anche le notizie sullo Hegel polemico contenute qui nella seconda Parte, primo capitolo del libro I.

[29] HAERING, *Op. cit.*, I, 101-102.

[30] ENRICO DE' NEGRI, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, Vallecchi, 1930; trad. della *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1933, ed ora in nuova edizione rivista; *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943; *I principi di Hegel* (traduzione di brani francofortesi e jenensi di Hegel, e ritraduzione della prefazione alla *Fenomenologia*), Firenze, La Nuova Italia, 1949.

[31] JOHANNES HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, (volume aggiuntivo alla *Jubiläumsausgabe* delle opere hegeliane a cura di Glockner), Stuttgart, Frommanns Verlag, 1936.

[32] GUSTAV THAULOW, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*, Kiel, Akad. Buchh., 1854.

[33] HERMANN GLOCKNER, *Hegel*, Stuttgart, Frommann, I, 1929, II, 1940. In occasione della terza ristampa della *Jubiläumsausgabe* (G. W. HEGEL, *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Auf Grund des von Ludwig Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. v. Henning, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, K. L. Michelet, K. Rosenkranz und J. Schulze besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von *Hermann Glockner*. 3. Aufl. Stuttgart, 1949-1959. Fr. Frommanns Verlag, Günther Holzboog, 20 Bände), delle ristampe (rispettivamente terza e seconda) dei due volumi della cit. monografia di Glockner su Hegel (H. GLOCKNER, *Hegel*, I: *Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, 3, verb. Aufl. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1954; II: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, 2, Verb. Aufl. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1958) e finalmente di una seconda edizione dello *Hegel-Lexicon* (in una piú maneggevole edizione in due volumi, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1957), è apparso molto di recente nella *Philosophische Rundschau*, hrsg. v. H. G. Gadamer, H. Kuhn, 8 Jahrg., Heft. 1, Tübingen, Mohr, Luglio 1960, pp. 28-52, un interessante articolo di OTTO PÖGGELER, *Das Hegelwerk Hermann Glockners*, che prende in esame tutta l'attività di hegelista di Glockner e non manca di sottoporla ad una critica abbastanza serrata e, spesso, pertinente. A proposito del I volume dello *Hegel*, dice Pöggeler, Glockner pone l'interpretazione hegeliana della storia sotto un punto di vista che è estraneo a Hegel, senza tener conto poi che l'intelligenza hegeliana della storia non può essere la nostra (p. 38). Lo prende come un piccolo borghese, anche riguardo alle vicende biografiche applicando anche ad esse la veduta che il pensiero di Hegel si muova fra i due estremi dell'irrazionale e del razionale, fino a mostrare "come Hegel, nel matrimonio con la piú irrazionale Maria v. Tucher, porti a conciliazione l'irrazionale e il razionale, anzi l'oriente e l'occidente" (p. 39). A proposito della veduta di Glockner (nel II volume) che Hegel abbia le sue radici nell'illuminismo, tesi che Glockner vede confermata nella pubblicazione degli *excerpta* da parte di Hoffmeister,

Pöggeler osserva che però Hoffmeister piú di una volta utilizza, a commento degli *excerpta*, espressioni dello Hegel posteriore, e che gli *excerpta* in nostro possesso sono solo una parte di quelli effettivamente redatti dal giovane Hegel; se possedessimo gli *excerpta* da autori antichi o di teologia biblica, essi ci rimanderebbero a radici completamente diverse (pp. 42-43). Glockner, prosegue Pöggeler, non vede l'importanza degli scritti politici giovanili di Hegel. Egli non dà una presentazione dello sviluppo di Hegel tale che le diverse linee di tensione del suo pensiero siano armonizzate come tappe della strada che porta al sistema, ma mostra una strada in ripida salita cui deve seguire un'altrettanto ripida discesa, ed il cui punto culminante è la critica jenense della *Realphilosophie* che offre i migliori contributi per la rielaborazione di quello che, sempre per Glockner, è il problema fondamentale della filosofia, il problema dell'"insieme razionale-irrazionale." Ma la soluzione dialettica di Hegel appare una soluzione violenta che copre piú che scoprire il problema (p. 47). Di qui Pöggeler mette la posizione di Glockner in rapporto con la situazione storico-filosofica europea attorno alla prima guerra mondiale, col rinnovamento dello hegelismo propugnato dal Windelband, e col conseguente collegamento di questo neohegelismo al neokantismo (Tesi sostenuta anche da Lukács nella cit. *Distruzione della ragione*); quindi ricorda il condizionamento della posizione di Glockner da questa problematica particolarmente sviluppata da Otto e, specialmente, da Rickert, che porta Glockner a "volersi salvare dalla dialettica per mezzo del principio eterologico": non bisogna porre l'antitesi al posto dell'eterotesi, né la contraddizione come sintesi originaria. Ma, obietta Pöggeler, il rimprovero di Glockner a Hegel di scambiare la eterotesi e l'antitesi, interpreta la dialettica come un movimento di tesi, antitesi e sintesi, come Hegel non voleva che fosse interpretata e, in sostanza, alla maniera fichtiana. (Questa questione ripropone, in fondo, quella già trattata da Trendelenburg a proposito della differenza fra contrarietà e contraddizione.) A proposito dello *Hegel-Lexikon*, poi, Pöggeler osserva che, escludendo esso, come sua fonte, tutti gli scritti giovanili di Hegel e quelli jenensi inediti, Glockner "compone" nel suo *Lexikon* non lo Hegel vivo, ma quello morto: "egli chiama il sistema la morte del pensiero di Hegel e poi lessifica questo sistema: non fa egli, verso Hegel, il lavoro di un becchino?" In conclusione, dice Pöggeler, se Glockner dichiara, nella prefazione alla sua monografia, di non occuparsi delle questioni filologiche della *Hegelforschung*, ma solo di quelle filosofiche, è vero piuttosto che anche la sua interpretazione filosofica presuppone la filologia di Dilthey e Nohl, a partire dai quali non è piú possibile una separazione dei due atteggiamenti.

[34] THEODOR L. HAERING, *Hegels Lehre von Staat und Recht. Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Vortrag. Stuttgart, 1940.

[35] HERMANN GLOCKNER, *Deutsche Philosophie*, in "Logos," N. S., I, 1934; e vedi KARL LOEWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it., di G. Colli, Torino, Einaudi, 1949, pp. 220-221 e LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, cit., indice dei nomi.

[36] JULIUS BINDER-MARTIN BUSSE-KARL LARENZ, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, 1931; MARTIN BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931; GERARD DULCKEIT, *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt*, Berlin, 1936; *Hegel und der preussische Staat. Zur Herkunft und Kritik des liberalen Hegelbildes* in "Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie," I, 1936, pp. 63-77; KARL LARENZ, *Staat und Religion bei Hegel* in *Rechtsidee und Staatsgedanke, Beiträge zur politischen Ideengeschichte* (omaggio a Binder), Berlin, 1930; *Die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie* in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft," 98, 1938, pp. 109-150. Su questi vedi lo studio cit. di R. TREVES, e ora LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, cit., spec. capitoli IV e V. Tutti questi scritti, però, riguardano lo Hegel giovane solo indirettamente. Notiamo incidentalmente come *nessuno* dei su citati autori sia considerato da H. MARCUSE nel cit. capitolo di *Ragione e rivoluzione*, che presenta quindi con troppa

disinvoltura una tesi — quella della irriducibilità del pensiero politico di Hegel al nazismo — sulla quale siamo, ma per ragioni piú complesse, d'accordo nella sostanza.

[37] VICTOR BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, Alcan, 1927; sulla questione vedi inoltre soprattutto CHARLES ANDLER, *Le pangermanisme philosophique*, Paris, Conard, 1917; EDMOND VERMEIL, *La pensée politique de Hegel*, in "Revue de métaphysique et de morale," XXXVIII, 1931, n. 3 (dedicato a Hegel per il centenario della morte).

[38] GEORG LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich-Wien, Europa Verlag, 1948. A questa edizione si riferiscono le nostre citazioni. Il volume è stato poi ristampato a Berlino nel 1954 col titolo *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. In seguito il volume è apparso in trad. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1960.

[39] Il cristianesimo, dice Lukáçs a p. 35, è la religione dell'uomo privato, del borghese. "Con questi pensieri Hegel si muove sulla linea generale della *Aufklärung*." Strana, però, una *Aufklärung* che si muove contro "l'uomo privato" e "il borghese"!

[40] LUKÁCS, *Op. cit.*, pp. 67 sgg.

[41] Ivi, pp. 73-74.

[42] Ivi, p. 89.

[43] Ivi, pp. 107-108.

[44] Ivi, pp. 109-118.

[45] Ivi, pp. 306-307 e 717-718.

[46] PAUL ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, Desclée, 1953; HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

[47] ASVELD, *Op. cit.*, p. 103.

[48] ARTURO MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, STEU, 1959.

[49] ARTURO MASSOLO, *Fichte e la filosofia*, Firenze, 1948; *Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni, 1953; *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1955; *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Firenze, 1967 (postumo). Intendiamo questa discussione con Massolo, recentemente scomparso, come un omaggio alla vitalità ed importanza del suo pensiero.

[50] MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pp. 7-8.

[51] Ivi, pp. 61 sgg.

[52] Ivi, p. 65.

[53] CARMELO LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959.

[54] C. LACORTE, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, cit.

[55] ANTONIO NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, Cedam, 1958, pp. 191 sgg.

[56] GIOELE SOLARI, *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*, I, Torino, 1911; ENRICO OPOCHER, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Padova, Cedam, 1944; e NEGRI, *Op. cit.*, p. 20 n.

[57] Sul periodo di Bamberga vedi ora il volume di WILHELM R. BEYER, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankf. M., Schulte-Bulmke, 1955.

[58] Oltre al già citato LACORTE, ricorderemo fra gli studiosi del giovane Hegel, ancora: WALTER BETZENDORFER, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, Salzer 1922; JOHANN WILHELM SCHMIDT-JAPING, *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel*, Göttingen, 1924; FRITZ EPHRAIM, *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, I, Berlin, 1928; GUNNAR ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-*

ideengeschichtliche Untersuchung, Lund, 1933. Per questi e altri lavori vedi la rassegna cit. di LACORTE.

[59] NEGRI, *Op. cit.*, p. 62.

[60] LACORTE, *Il primo Hegel*, cit., p. 78.

[61] HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegel Entwicklung*, cit. pp. 9-10. D'ora in poi con l'abbreviazione *Dok.*

[62] *Dok.*, p. 401.

[63] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, p. 13.

[64] Anzitutto alle annotazioni di HOFFMEISTER, *Dok.*, pp. 389 sgg.; e in secondo luogo LACORTE, *Op. cit.*, pp. 99 sgg.; il quale però tace di un estratto da Nicolai d'un certo interesse (vedi piú oltre nel testo).

[65] JOHANN GEORG SULZER, *Kurzer Begriff der Gelehrsamkeit*, Leipzig, 1759.

[66] *Dok.*, pp. 112-115.

[67] M. MENDELSSOHN, *Über die Frage: was heisst Aufklären?*, in "Berl. Monatschr.," 1784, *Dok.*, pp. 140-144.

[68] CHRISTIAN FRIEDRICH NICOLAI, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweitz*, Berlin, 1783 sgg., IV, *Dok.*, pp. 146-47.

[69] *Über die Religion der Griechen und Römer*, in *Dok.*, pp. 43-48.

[70] *Über einige charakteristiche Unterschiede der alten Dichter*, in *Dok.*, pp. 48-51, e note pp. 407-414.

[71] *Dok.*, pp. 407-414.

[72] CHRISTIAN GARVE, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, insbesondere der Dichter*, in *Sammlung einiger Abhandlungen*, Leipzig, 1779, pp. 116-197 (ristampato dall'autore).

[73] Vedi oltre alle opere già citate di BETZENDORFER e LACORTE: ROBERT SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg, 1938; ERNEST MÜLLER, *Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift*, con contributi di Th. e Hermann Haering, Heilbronn, 1938.

[74] I succitati scritti di Hegel si trovano ora nelle *Berliner Schriften*, a cura di Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956.

[75] Oltre ai cit. ROSENKRANZ, HAYM, ROSENZWEIG, LUKÁCS, RITTER, vedi JEAN HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948, e *Les travaux de jeunesse de Hegel après des ouvrages récents*, in "Révue de métaphys. et de morale," 1935.

[76] *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, Bd. I, 1952, p. 12. In seguito citeremo l'epistolario soltanto con la denominazione *Briefe*, piú il volume.

[77] LACORTE, *Op. cit.*, pp. 176-180.

[78] Cfr. NEGRI, *Op. cit.*, p. 191-195.

[79] NOHL, pp. 3-29, trad. it. LACORTE, *Op. cit.*, pp. 319-350. Da questa traduzione son tratte le nostre citazioni.

[80] CHARLES DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. Cotta, Torino, UTET, 1952, I, p. 491; e vedi anche le note del traduttore, p. 492.

[81] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, pp. 23.

[82] MONTESQUIEU, *Op. cit.*, libro I, capo III, pp. 63-65.

[83] FRIEDRICH MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954, p. 100; ma vedi pp. 90-143.

[84] HAERING, *Op. cit.*, I, p. 97 e ved. pp. 96-98.

[85] HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, cit., pp. 22. Certo, c'è un *organicismo* di Rousseau, ed è anche vero che, come abbiamo già notato, Hegel apprezzava in Rousseau il concetto di volontà come "pensiero"; pure, il concetto roussoiano di "volontà" non ha niente a che fare con quello hegeliano, e l'apprezzamento di Hegel è dovuto a un equivoco.

[86] "Immediatamente, al posto della persona singola di ciascun contraente, que-

st'atto di associazione produce un corpo morale e collettivo composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo stesso atto tale corpo morale riceve la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà" (J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad. Gerratana, Torino, Einaudi, libro I, cap. VI, p. 25).

[87] Ed è tutt'altra cosa dalla "*Freiheit des Geistes des Volks*" auspicata dal Kant di *Was ist Aufklärung?* e ben presentata da Lacorte (*Op. cit.*, p. 189) e collegata con la recensione kantiana di Herder.

[88] *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, del 1792.

[89] LACORTE, *Op. cit.*, pp. 161-235.

[90] Fra i piú importanti le *Lettere filosofiche*, del 1786, *Del sublime* (forse del 1793), *Grazia e dignità*, del 1793, *Dell'educazione estetica dell'uomo in una serie di lettere* (1793-94), *Della poesia ingenua e sentimentale* (1795). Salvo il primo, tutti questi scritti sono tradotti da C. Baseggio in FRIEDRICH SCHILLER, *Saggi estetici*, Torino, UTET, 1951.

[91] "*Volksreligion und Christentum*": titolo, naturalmente, molto discusso come tutti quelli dati da Nohl ai frammenti giovanili. A noi sembra che si debbano distinguere i diversi casi: crediamo abbastanza indovinato, ad esempio, quello dello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*; molto meno questo, di *Religione nazionale e cristianesimo* (oltre, naturalmente, all'inclusione del frammento tubinghese all'inizio di quelli di Berna), ché generalmente, quando Hegel parla del cristianesimo non parla della "religione nazionale" e viceversa. Anche se, insomma, il problema è questo *nello sfondo* delle intenzioni di Hegel, in atto i due temi si collegano soltanto molto raramente. Ci guardiamo però dal proporre titoli diversi, perché tutti coloro che lo hanno tentato hanno finito col peggiorare i titoli del Nohl. D'altra parte, data la consacrazione ufficiale di questi titoli dei testi, e data la funzione necessariamente convenzionale che essi vengono ad assumere per gli studiosi, che per parlare di questi scritti hanno bisogno di usare le stesse denominazioni ad evitare una irrimediabile confusione delle lingue, pensiamo che ci si debba sempre attenere a quelli proposti dagli editori: in questo senso ci abitueremo ad usare titoli diversi quando sarà comparsa la nuova edizione delle *Jugendschriften* a cura di Gisela Schüler, e naturalmente dovremo accettare quelli che essa, o chi per lei, ci proporrà. Quanto, infine, alla traduzione di *Volksreligion* in "religione nazionale" o "religione popolare" accettiamo dalla maggioranza la prima dato il carattere "pubblico" della *Volksreligion* affermato, come s'è visto, alla fine dell'introduzione allo scritto.

[92] Come ha notato D. D. Rosca, autore della fedelissima e stilisticamente esemplare traduzione francese del *Leben Jesu* HEGEL, *Vie de Jésus*, trad. p. D. D. Rosca, Paris, Gamber, 1928. Vedi *Introduzione*, pp. 40 sgg.

[93] Cfr. MASSOLO, *Op. cit.*, p. 40.

[94] Cosí ASVELD, NEGRI, MASSOLO nei riguardi di Berna; LUKÁCS e KOJÈVE nei riguardi del periodo jenense.

[95] NOHL, pp. 62-69.

[96] *Briefe*, I, pp. 11 sgg.

[97] *Briefe*, I, pp. 13 sgg.

[98] *Briefe*, I, pp. 15 sgg.

[99] MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pp. 24-25.

[100] Vedi le notizie relative in ASVELD, *Op. cit.*, nota 3, pp. 35-36.

[101] Ecco la cronologia degli scritti di Berna che ricostruiamo sulla base di quella stabilita da Nohl: 1) *Volksreligion*, frammento 2, *Anhang* 2, Frammenti 3, e 4 senza la piú matura composizione; 2) Lettere dal 24 dic. 1794 al gen. 1795; 3) *Volksreligion* frammento 5 nuova compos. del framm. 4; 4) Lettere del 4 febbr. e del 16 marzo 1795, *Anhang* 3 (successivo alla lettera del 4 febbr. 1795); 5) *Das Leben Jesu*, composto dal 9 maggio al 24 luglio 1795, e *Anhang* 4; 6) lettere dei

9 e del 21 luglio 1795; 7) *Die Positivität der christlichen Religion*, già in gran parte composta nel nov. 1795: solo la conclusione è terminata il 29 aprile 1796; 8) lettere dal 30 agosto 1795 al 20 giugno 1796; 9) *Anhänge* 5 e 6, estratti da Forster in *Dok.*, pp. 217-218: primavera del 1796; 10) *Anhang* 7 (progetto per lo *Spirito del giudaismo*), per Nohl della primavera del 1796, per Haering, ancora di Berna, ma l'ultima parte (Nohl, pp. 371 sgg.) è già di Francoforte; 11) *Eleusis*, 3 agosto 1796, e lettere dall'agosto al novembre 1796.

[102] *Briefe*, I, pp. 20 sgg.

[103] F. W. SCHELLING, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen, 1795; ora in *Sämtliche Werke*, I, 1, pp. 85-112.

[104] *Briefe*, I, pp. 23 sgg.

[105] *Briefe*, I, p. 24.

[106] Su quello che Hegel ne pensasse a Berna è invece opportuno ricordare un altro documento. Rosenkranz (*Op. cit.*, pp. 470-490) pubblicò per primo un *Reisetagebuch Hegel's durch die Berner Oberalpen*, ora anche in *Dok.*, pp. 221-224 in cui Hegel, annotando le proprie impressioni, oltre a rilevare l'inopportunità della falsa superbia dell'uomo che preferisce credere che un essere estraneo abbia fatto la natura per lui, piuttosto che aver la coscienza d'essere stato lui ad imporre alla natura i suoi scopi, dice piú oltre: "né l'occhio né l'immaginazione trovano in queste masse informi un punto ove quello riposi con compiacimento o questa possa trovare un gioco o un'occupazione. Solo lo studioso di mineralogia trova materia per arrischiare insufficienti congetture sulle rivoluzioni di queste montagne. La ragione, nel pensiero della durata di questi monti o delle vicende tettoniche che ad essi si attribuiscono, non trova nulla che le imponga stupore o ammirazione. La vista di queste masse eternamente morte non mi dava altro che un'uniforme e, alla lunga, noiosa immagine: *è cosí*" (ROSENKRANZ, *Op. cit.*, pp. 82-83).

[107] E sempre in una scena delle tentazioni DILTHEY, *Op. cit.*, p. 20, e DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, cit., pp. 42-43 hanno notato anche una risonanza del *Faust*: e cioè il racconto evangelico in cui il demonio dice a Gesú: "fa che queste pietre diventino pane" vien tradotto da Hegel come il pensiero, venuto in mente a Gesú, di tentar di cambiare materie vili in materie nobili mediante lo studio della natura o l'unione con spiriti superiori; pensiero che, naturalmente, Gesú respinge. NOHL, p. 77.

[108] NOHL, p. 87.

[109] NOHL, p. 89.

[110] NOHL, p. 89.

[111] NOHL, p. 98.

[112] NOHL, p. 100.

[113] NOHL, p. 106.

[114] NOHL, p. 112.

[115] NOHL, p. 114.

[116] NOHL, p. 122.

[117] *Positivität der christlichen Religion*, prima parte, NOHL, pp. 152-173.

[118] NOHL, pp. 173-213.

[119] *Unterschied zwischen griechischer Phantasie-und christlicher positiver Religion*, NOHL, pp. 219-231.

[120] "Donde deriva questo rapporto di svantaggio degli individui, malgrado tutto il vantaggio della specie? Perché il greco come individuo si qualificava rappresentante del suo tempo, e perché l'individuo moderno non può osare di far lo stesso? Perché quello ebbe le sue forme dalla natura, che tutto unifica, questo dall'intelletto, che tutto separa." "Questa scissione, che arte e dottrina iniziarono nell'intimo dell'uomo, fu resa completa e generale dal nuovo spirito del governo. Certo non era da aspettarsi che la semplice organizzazione delle prime

repubbliche sopravvivesse alla semplicità dei primi costumi e rapporti; ma invece di salire ad una vita animale superiore decadde ad un volgare e rozzo meccanismo. Quella natura di polipo propria degli Stati greci in cui ogni individuo godeva d'una vita indipendente e, se necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un ingegnoso congegno, in cui dall'accozzamento di parti infinitamente numerose, ma inanimate, si forma nel tutto una vita meccanica. Allora vennero staccati l'un dall'altro lo Stato e la Chiesa, le leggi e i costumi; il piacere fu separato dal lavoro, il mezzo dallo scopo, lo sforzo dal compenso. Eternamente legato solo ad un piccolo frammento del tutto, l'uomo stesso si forma solo come frammento e non avendo mai altro nell'orecchio che il monotono rumore della ruota ch'egli gira, non sviluppa mai l'armonia del suo essere, e invece di esprimere nella sua natura l'umanità, diventa soltanto una copia della sua occupazione, della sua scienza." SCHILLER, *Dell'educazione estetica dell'uomo in una serie di lettere*, lettera sesta, in *Saggi estetici* cit., trad. Baseggio, pp. 219-221.

[121] *Briefe*, I, pp. 29 sgg.

[122] F. W. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen, 1795. Ora in *Sämtliche Werke*, I, 1, pp. 149-244.

[123] DILTHEY, *Op. cit.*, p. 37; HAERING, *Op. cit.*, I, p. 208; ASVELD, *Op. cit.*, p. 95 n.; NEGRI, *Op. cit.*, p. 164 n.

[124] Per questi ultimi vedi notizie in *Dok.*, pp. 454-455.

[125] NOHL, pp. 366-367.

[126] *Dok.*, pp. 217-221.

[127] GEORG FORSTER, *Ansichten vom Niederrhein von Brabant, Flandern, Holland England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790*, Berlin, 1793.

[128] *Dok.*, pp. 217-218.

[129] *Dok.*, pp. 218-219.

[130] HOFFMEISTER, *Dok.* (*Anmerkungen*), p. 455, con bibliografia. Il testo è dato, sempre in *Dok.*, alle pp. 219-221. Su di esso vedi anche, per ulteriore bibliografia della questione, A. NEGRI, *Op. cit.*, pp. 169-172 e note, e inoltre G. LUKÁCS, *Op. cit.*, pp. 59 sgg. e ROSENZWEIG, *Op. cit.*, p. 39. Nessuno di questi, però, ammette che si possa attribuire a Hegel un accordo con l'antistatalismo del brano. Unica eccezione, MARCUSE, in *Ragione e rivoluzione* cit., p. 29, nella cui pagina manca però qualsiasi accenno che provi che l'A. si sia accorto del fatto che il passo citato Hegel non lo ha "scritto," ma soltanto copiato.

[131] NOHL, *Anhang* 6, pp. 367-368.

[132] J. L. MOSHEIM, *Institutionum Historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris Libri quattuor*, Helmstedt, 1764 (2ª ediz.).

[133] MOSHEIM, *Op. cit.*, saec. XIII, pars II, par. X, p. 482 citato da ASVELD, *Op. cit.*, p. 129 n.

[134] ROSENKRANZ, *Op. cit.*, p. 102.

[135] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, p. 233, cioè in una nota (le note sono alla fine dei volumi) alla p. 70, dove si parla dell'estratto.

[136] DELLA VOLPE, *Op. cit.*, pp. 111-116.

[137] HAERING, *Op. cit.*, I, pp. 289 sgg.

[138] LUKÁCS, *Op. cit.*, pp. 30-31, e vedi anche p. 101.

[139] Ora in *Dok.*, pp. 380-383.

[140] N. BOBBIO, *Rassegna di studi hegeliani*, cit., n. 2, p. 217.

[141] NOHL, p. 376. Il frammento va da p. 374 a p. 376.

[142] HAERING, *Op. cit.*, I, p. 360; ma vedi pp. 334-361.

[143] MASSOLO, *Op. cit.*, p. 21. Il testo hegeliano citato da Massolo è però a p. 276 e non 274: rettifichiamo per comodità del lettore.

[144] HAERING, *Op. cit.*, I, pp. 41-42 e 365.

[145] Il concetto di "amore" come "ciò che unisce," potrebbe far pensare, come

fonte piú antica, ad Empedocle. Ma non ne è il caso riguardo a Hegel, e non solo perché manca qualsiasi indicazione in proposito, ma anche per il modo, sbrigativamente liquidatorio, in cui Empedocle è trattato da Hegel piú tardi, nelle *Lez. st. filos.* Hegel, si sa, non ha mai rinunziato completamente a utilizzare le sue esperienze giovanili, e quindi una suggestione empedoclea nel concetto di amore avrebbe lasciato certamente tracce sensibili in quella valutazione.

[146] NOHL, *Anhang* 9, pp. 377-378.

[147] PLATO, *Phaidr.*, 251 a.

[148] NOHL, pp. 378-382.

[149] Cfr. HAERING, *Op. cit.*, I, p. 366.

[150] Che, come abbiamo visto nella nota sulla cronologia, è ancora di Berna, ma che noi esamineremo immediatamente prima dello *Spirito del cristianesimo*, all'inizio del n. 5 di questo capitolo.

[151] Cit. da MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* cit., I, p. 72.

[152] NOHL, pp. 378-379.

[153] Di qui in poi la traduzione del frammento è di E. De' Negri, *I principi di Hegel*, cit., pp. 18-24.

[154] Sulla differenza fra la rivalutazione del sensibile in Aristotele, Hume, Kant, e la mistica speculativa romantica e idealistica vedi G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit.; dello stesso, sulla mistica speculativa medievale vedi *Eckhart e la filosofia mistica*, Roma, 1952.

[155] N. MERKER, *Filosofia e realtà nel giovane Hegel*, cit., p. 479; ma vedi da p. 474 in poi.

[156] DE' NEGRI, *Op. cit.*, nota a p. 24.

[157] NOHL, *Anhang* 11, pp. 382-385.

[158] NOHL, pp. 382-383.

[159] Su questi argomenti vedi, del presente lavoro, la seconda parte, libro I, capitolo II e III.

[160] NOHL, p. 383.

[161] "*Ausserordentlich verworren*" dice infatti LUKÁCS, *Op. cit.*, p. 174, questo frammento.

[162] *Lettres de Jean Cart à Bernard Demuralt, Trésorier du Pays de Vaud sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels*, Paris, Imprimerie du cercle social, 1793. Titolo della traduzione tedesca: *Vertrauliche Briefe über das vormalige Staatsrechtliche/Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud)/zur Stadt Bern./Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie/des Standes Bern./Aus dem französischen eines verstorbenen Schweizers übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Frankfurt am Main in der Jägerschen Buchhandlung, 1798. Hoffmeister, in *Dok.*, pp. 247-257, dà solo il commento hegeliano e non il testo, né quello francese né la traduzione tedesca. Anzi, del commento di Hegel egli dà, nel testo, solo le annotazioni maggiori, confinando quelle minori (fra le quali alcune interessanti), nelle note alla fine del volume (pp. 459-462): vedi in proposito un tentativo di integrazione di Lacorte, nella rassegna *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, cit., pp. 235-236 n., con altre precisazioni. L'articolo di Falkenheim che dava notizia del ritrovamento del testo, dal titolo *Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels* apparve nei *Preussische Jahrbücher*, 1909, pp. 194-210. La riscoperta fu resa possibile da una notizia di J. G. Meusel, in "Gelehrtes Teutschland," vol. XI, Lemgo, 1805 (il quale aveva anche corretto alcune notizie date da Hegel su Cart, per es., che egli fosse uno "svizzero defunto" mentre era ancora vivo al momento della pubblicazione della traduzione, ed emigrato in America) ripresa da Kayser nello *Allgemein Bucherlexikon*. Vedi tutte queste notizie in *Dok.*, pp. 457 sgg., e inoltre: ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, pp. 51 sgg.; LACORTE, rassegna cit., pp. 123 sgg. (oltre alla nota suddetta); NEGRI, *Op. cit.*, p. 209 nota 60 per notizie bibliografiche sulle condizioni del Vaud. Da notare che Hoffmeister, *Dok.*,

pp. 462 sgg., dà anche notizia del lavoro preparatorio compiuto da Hegel per questo scritto, cioè di estratti da scritti francesi sulla Svizzera. La nota di Hoffmeister si conclude (pp. 464-465) con un accenno di valutazione critica in cui è rilevata l'influenza su Hegel di Montesquieu piuttosto che di Rousseau.

[163] Hoffmeister (*Dok.*, p. 464) informa che lo studio sulla costituzione inglese che fu probabilmente a fondamento di queste idee di Hegel sull'Inghilterra fu un articolo anonimo *Über den politischen Geist Englands* apparso nella "Berlinische Monatschrift" del 1786, pp. 101 sgg.; 217 sgg.; 293 sgg., e ispirato a Montesquieu. L'autore — dice Hoffmeister — "vi tratta i rapporti politici inglesi sotto il punto di vista dei diversi concetti della libertà," criticando quelli secondo cui la libertà sarebbe 1) il diritto di fare ciò che si vuole; 2) uguaglianza (di uomini, di classi), che l'autore nega come un'idea non filosofica; dove egli critica anche la pretesa di Rousseau d'una partecipazione *diretta* del popolo al potere legislativo; 3) mancanza di tasse. E ritorna l'argomento di Cart: in nessun luogo si pagano tante tasse come in Inghilterra e in Olanda, e in nessun luogo c'è altrettanto benessere.

[164] *Briefe*, I, p. 23.

[165] G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig, Meiner, 1913 (d'ora in poi le indicheremo come *Schr. Pol.*) pp. 150-154 col titolo di Hegel *Über die neusten innern Verhätnisse Württenbergs.* Gli altri passi ripresi da Haym sono qui, nella Introduzione di Lasson alle pp. XII, XIII e XIV. Vedi Haym, *Op. cit.*, pp. 65-67 e 489-491. Vedi inoltre Rosenkranz cit. alla seguente nota.

[166] Che erano state però già pubblicate da Rosenkranz, *Op. cit.*, pp. 91-94 il quale informa anche d'una dedica scritta e poi cancellata da Hegel "al popolo del Württenberg."

[167] Cfr. Haym, *Op. cit.*, pp. 65 sgg.; Lukács, *Op. cit.*, pp. 117 sgg.; Merker, *saggio cit.*, p. 468 e Negri, *Op. cit.*, p. 215.

[168] *Schr. Pol.*, pp. 150-153.

[169] I passi tra virgolette sono di Hegel citati da Haym.

[170] Haym, *Op. cit.*, p. 66. Lasson, *Schr. Pol.*, p. XIV vede una rassomiglianza fra questa proposta di Hegel e la teoria fichtiana dell'"eforato."

[171] Rosenkranz, *Op. cit.*, pp. 85-88. La lunga citazione che segue, pp. 88-90 è invece il frammento *Freiheit und Schicksal,* (senza l'ultimo periodo) del quale ci occuperemo piú oltre.

[172] Hoffmeister dice di non aver trovato questa "risposta" né nello *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten* (1784-1789), né nello *Allgem. Gesetzbuch für die Preuss. Staaten,* Berlino, 1792 se non in termini molto piú generali. (*Dok.*, p. 466).

[173] James Steuart, *Inquiry into the Principles of political Oeconomy,* London, 1767. Traduzione tedesca letta da Hegel: *Sir James Stewarts Baronets, Untersuchung der Grundsätze von der Staatswirtschaft als ein Versuch über die Wissenschaft von der inneren Politik bei freien Nationen aus dem Englischen übersetzt,* Tübingen, Cotta, 1769-72. Vedi *Dok.*, pp. 466 sgg.

[174] Frase soppressa da Hoffmeister.

[175] Rosenkranz, *Op. cit.*, p. 86.

[176] Lukács, *Op. cit.*, pp. 225 sgg.

[177] *Dok.*, pp. 466-467.

[178] Sulle obiezioni che da parte marxista sono già state rivolte a Lukács, da Gropp, Schleifstein ed altri vedi Merker, *Una discussione sulla dialettica,* cit. Da notare, però, che nel cit. *La distruzione della ragione,* p. 552, Lukács afferma: "È una semplificazione che falsa la storia ammettere che sia sufficiente un cambiamento di segno per passare dalla dialettica idealistica di Hegel alla dialettica materialistica di Marx. Fra Hegel e Marx vi è un salto qualitativo di portata

storica universale; sorge in Marx una concezione del mondo e una dialettica qualitativamente nuova rispetto a *tutte* le posizioni precedenti. Questo carattere del rapporto fra Hegel e Marx ha come conseguenza che anche quegli elementi progressivi della dialettica hegeliana a cui Marx si poteva ricollegare, dovettero essere fondamentalmente trasformati e rielaborati nel contenuto e nella forma." Nel corso del capitolo sul "neohegelismo" (che è quanto noi chiamiamo invece "*Hegelrenaissance*") però Lukács non accenna mai a criteri distintivi degli elementi "progressivi" da quelli "non progressivi" della *dialettica* hegeliana; ma identifica sempre l'interpretazione "reazionaria" di Hegel (e nel chiamarla tale piú d'una volta egli, se non sempre, ha ragione) con un rifiuto della dialettica: sul che non possiamo esser d'accordo, sia perché non ci sembra che i "neohegeliani" di cui parla Lukács abbiano rifiutato la dialettica, sia perché non ci pare che essi potessero farlo pensando a Marx e per opporsi al marxismo, che in genere conoscevano malissimo. Queste osservazioni non tolgono, però, naturalmente, che la battaglia intrapresa da Lukács, in questo libro, contro l'*irrazionalismo*, sia giustissima nelle sue intenzioni; anche se, nei particolari della ricerca, intervengano poi determinate occasioni di discussione e di inevitabile disaccordo.

[179] LUKÁCS, *Op. cit.*, p. 229.

[180] ROSENKRANZ, *Op. cit.*, pp. 87-88 e *Dok.*, pp. 280-282.

[181] La ricostruzione di NOHL pone i frammenti di Francoforte in quest'ordine: 1) *Moralità, amore e religione* prima della lettera a Nanette Endel del 2 settembre 1797; 2) *Amore e religione* assieme a questa lettera; 3) *Amore*, insieme alla successiva lettera del 13 novembre 1797; 4) lo scritto sul Württenberg, finito alla fine di luglio o ai primi di agosto del 1798; 5) *Fede ed essere*, detto comunque anteriore al *Grundkonzept* dello *Spirito del cristianesimo.* 6) Per questa ultima opera maggiore, secondo Nohl, non c'è spazio prima dell'autunno, del novembre 1798; e, poiché sappiamo che dal 19 febbraio al 16 maggio 1799 Hegel si occupava di Steuart, sarebbe necessario un secondo spazio di tempo, sempre per il *Geist d. Chr.* fra la tarda primavera del '99 ed i primi dell'800. 7) Verso quest'epoca Hegel avrebbe posto mano al "sistema" di cui abbiamo un "frammento" (anzi due), il secondo dei quali, e cioè la fine, porta la data del 14 settembre 1800. 8) Il rifacimento dell'introduzione alla *Positivität*, infine, porta la data del 24 settembre 1800. Per *Freiheit und Schicksal* la datazione è discussa: per noi il frammento è jenense.

[182] HAERING, *Op. cit.*, I, p. 594.

[183] *Erster Entwurf zur "Verfassung des Deutschen Reiches."* Ne fu stampato da G. Lasson (*Schr. Pol.*, pp. 137-138) nel testo soltanto l'inizio, e quasi tutto il seguito, ma in modo scorretto e disordinato (mescolando, cioè, il testo della *Urfassung* con le rielaborazioni ulteriori), in nota, per diverse pagine, sotto il testo della *Verfassung Deutschlands* del 1801 come "*andere Fassung*" (*Schr. Pol.*, pp. 3-13). Rosenzweig (*Op. cit.*, I, pp. 88 sgg.) poté datare lo *Entwurf*, mediante un cambiamento di tempo in una nota marginale, alla fine del 1798, primi del '99. Infine Hoffmeister pubblicò in *Dok.*, pp. 282-288, il testo originale della *Urfassung*, mettendo in nota la rielaborazione del 1801. Lo *Entwurf* era stato incluso, con diverse omissioni, anche da G. Mollat, nella sua edizione della *Verfassung Deutschlands* del 1935.

[184] Nella rielaborazione del brano Hegel aggiunge: ogni membro del corpo politico ha in Germania doveri e diritti a seconda del ceto, della famiglia o della corporazione, derivati come accidentalità di epoche passate. I principi del diritto pubblico tedesco non sono perciò dedotti dall'unità d'un concetto giuridico statuale quale monarchia, aristocrazia, democrazia, ecc., "ma sono racconti di realtà."

[185] Cancellato nel manoscritto, e sostituito da un brano che mostra come i diritti piú diversi siano mescolati nella proporzione piú diseguale.

[186] In nota, fra l'altro: la tendenza a trasformare il potere statale in una proprietà privata significa dissolvere lo Stato e distruggerlo quale potenza.

[187] Nell'elaborazione del 1801 questa frase è stata cambiata cosí: "A questa potenza dell'universale, al monarca (*Kaiser*) ed all'assemblea degli *Stände* (*Reichstag*) è stato cosí lasciato in misura debolissima il necessario carattere, la sovranità."

[188] Del suesposto *Progetto* manca il proseguimento, né si sa fino a qual punto sia stato condotto. Su tutta la questione vedi la nota di Hoffmeister in *Dok.*; pp. 468 sgg.

[189] Nessun tentativo di datazione di questi *Frammenti di studi storici* ha potuto esser compiuto, neppure nell'ingente lavoro di riordinamento dei manoscritti hegeliani che, in preparazione delle loro nuove edizioni intrapresa dallo *Hegel Archiv*, si va attualmente compiendo. Me ne informava il Direttore dello *Hegel Archiv*, Friedhelm Nicolin, al quale esprimo i miei ringraziamenti per le utilissime informazioni di cui mi è stato prodigo. Sull'attività dello *Hegel Archiv* e sulla edizione hegeliana da esso preparata, vedi FRIEDHELM NICOLIN, *Probleme und Stand der Hegel-Edition*, nella "Zeitschrift für philosophische Forschung" hrsg. v. G. Schischkoff, XI, 1975, 1, Verlag A. Hain, Meisenhaim-Glan, pp. 116-129; e inoltre HEINZ HEIMSOETH, *Die Hegel-Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, in "Kant-Studien," Bd. 51, Heft 4, 1959-60, pp. 508-511, Kölner Universitätsverlag.

[190] ROSENKRANZ, *Op. cit.*, p. 525; *Dok.*, pp. 268-69.

[191] In *Prutz literarhist. Taschenbuch*, 1843, pp. 199 sgg.

[192] *Dok.*, p. 466.

[193] LUKÁCS, *Op. cit.*, pp. 77-78.

[194] *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (titolo di Nohl), NOHL, pp. 241-342.

[195] NOHL, p. 256. La precedente esposizione parte da p. 243.

[196] NOHL, p. 260.

[197] Quanto alle fonti, penseremmo soprattutto a Gibbon. Fuori causa gli illuministi, che anche quando, come Voltaire, manifestano avversione alla storia ebraica, lo fanno solo in quanto essa è "storia sacra," libro canonico cristiano, non in quanto storia d'un popolo (o, al piú, in quanto storia d'un popolo, come gli altri, non "illuminato"); e soprattutto perché è assente da loro una proiezione della questione ebraica moderna nella valutazione dell'antichità ebraica. Neppure si può dire che Hegel sia condizionato da una maniera propria alla totalità degli storici e dei pensatori del tempo, e che rifletta idee del tutto correnti: per Herder, gli ebrei rappresentano l'"infanzia" dell'umanità; ma, del resto, basterà ricordare quel *Nathan* di Lessing che Hegel sapeva a memoria. Tutta la questione, quindi, esigerebbe uno studio apposito.

[198] NOHL, pp. 385-386.

[199] NOHL, pp. 386-387.

[200] NOHL, pp. 388.

[201] NOHL, pp. 273-274.

[202] NOHL, p. 279.

[203] NOHL, p. 280.

[204] NOHL, p. 281.

[205] NOHL, pp. 282-283.

[206] NOHL, p. 285.

[207] DELLA VOLPE, *Op. cit.*, p. 155.

[208] SCHILLER, *Grazia e dignità* in *Saggi estetici*, cit., pp. 177 sgg.

[209] NOHL, pp. 190 sgg.

[210] NOHL, pp. 295-296.

[211] NOHL, pp. 297-301.

[212] NOHL, pp. 302-305.
[213] NOHL, pp. 306-307.
[214] NOHL, pp. 310-311.
[215] NOHL, pp. 312-313.
[216] NOHL, p. 315.
[217] NOHL, p. 316.
[218] NOHL, p. 318.
[219] NOHL, pp. 318-319.
[220] NOHL, p. 319.
[221] NOHL, pp. 322-324.
[222] NOHL, pp. 341-342.
[223] Cfr. La mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit. pp. 111-151.
[224] *Systemfragment*, NOHL, pp. 343-351; trad. it. DE' NEGRI, *I principi di Hegel* cit., pp. 25-41 (D'ora in poi citato come *Principi.*)
[225] HAERING, *Op. cit.*, I, pp. 536 sgg.
[226] Vedi un riassunto dello *status quaestionis* in ASVELD, *Op. cit.*, pp. 198-199.
[227] Sostituiamo qui, e in tutto il passo, il termine letterale "legame" a quello usato da De' Negri, "unione," per tradurre *Verbindung*, perché, data l'importanza della formula, preferiamo mantenere anche l'immediatezza dell'immagine di Hegel. Salvo che per questo termine abbiamo mantenuto anche qui la traduzione di De' Negri, come sempre ineccepibile.
[228] NOHL, p. 348.
[229] *Principi*, cit., p. 39.
[230] NOHL, pp. 139-151. Trad. De' Negri in *Principi*, cit., pp. 1-17, meno le ultime tre pagine del testo di Nohl.
[231] E accenna anche al concetto di "destinazione dell'uomo," coinvolgendo anche Fichte in questa critica antilluministica.
[232] Vedi, al riguardo, i miei *Fondamenti d'un'etica umanistica* in *Homo homini homo*, Festschrift für J. E. Drexel, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1966, § 38 p. 211, ora, con ampliamenti, in "Logos," 1969.
[233] *Freiheit und Schicksal* (*Fragmente zur Verfassung Deutschlands*, n. 3) in *Schr. Pol.*, pp. 138-141.
[234] C. LUPORINI, G. W. F. Hegel, *Un frammento politico giovanile* in "Società," 1945, n. 3, pp. 61-114.
[235] Il "*nur*" (soltanto) sul quale discute a lungo Luporini contro Rosenzweig, era stato soppresso da Rosenkranz; siamo comunque d'accordo con Luporini su questo punto.
[236] Manca nella traduzione, ma c'è poi nel commento (vedi p. 114).
[237] Usiamo il termine italiano per significare, contemporaneamente, anche quello latino e quello francese che furono, evidentemente, i piú usati dai contrattualisti.

Note al Libro secondo

[1] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* ora in G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe hrsg. v. H. Glockner, I, pp. 31-68. D'ora in poi citeremo la Jubiläumsausgabe con l'abbreviazione Jub. Ausg., piú il volume.
[2] *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere.* Ora in Jub. Ausg., I,

pp. 171-189; *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellet an den Werken des Herrn Krug*, Jub. Ausg., I, pp. 191-212.

[3] *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neusten mit dem alten. Kritik der theoretischen Philosophie vor Gottlob Ernst Schulze, Hofr. und Prof. in Helmstädt. I Band. Hamburg bei C. E. Bohn, 180. 2 S. 728. Vorr. S. XXXII, II Band S. 721. Vorr. S. VI*, ora in Jub. Ausg., I, 213-215; *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der objektivität in der Vollständigen ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*, ora in Jub. Ausg., I, pp. 277-433.

[4] Su Göschel e sui suoi *Aphorismen* vedi la seconda Parte, libro I, cap. I del presente lavoro.

[5] Questi punti, fra molti altri, sono messi bene in luce in un lavoro che ha un'importanza essenziale in ordine all'argomento che stiamo considerando, poiché è il primo studio ampio ed organico, almeno da noi, che sia dedicato alle origini jenensi della logica hegeliana: si tratta del volume di N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana. Hegel a Jena*. Feltrinelli, Milano, 1961.

[6] Da Hans Ehrenberg in HEGEL'S *Erstes System. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliotek in Berlin* hrsg. v. H. Ehrenberg und H. Link, Heidelberg, 1915. La logica di Jena è stata edita da Lasson: G. W. HEGEL, *Jenenser Logik, Methaphysik und Naturphilosophie*. Aus dem Manuskript hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 1923. D'ora in poi con l'abbreviazione *Jen. Log.*

[7] *Jen. Log.*, p. 31.

[8] Non si tratta però affatto di metafisica ma, come il lettore vede, ancora di logica. Come ha bene notato De' Negri (*I Principi*, cit., p. 54 nota 1) questa "metafisica" corrisponde sostanzialmente alla *Logica dell'essenza* della Grande Logica.

[9] *Verfassung Deutschlands* in *Schr. Pol.*, pp. 3-136.

[10] *Schr. Pol.*, pp. 3-17.

[11] *Schr. Pol.*, pp. 17-39.

[12] *Schr. Pol.*, pp. 40-57.

[13] *Schr. Pol.*, pp. 58-73.

[14] *Schr. Pol.*, pp. 73-82.

[15] *Schr. Pol.*, pp. 82-106.

[16] *Schr. Pol.*, pp. 107-127.

[17] *Schr. Pol.*, pp. 128-136.

[18] Ad es. LUKÁCS, *Op. cit.*, pp. 385 sgg. e vedi anche VERMEIL, *La pensée politique de Hegel*, cit., p. 448 sgg.

[19] Sull'interesse hegeliano ai problemi sociali v. K. MAYER-MOREAU, *Hegels Sozialphilosophie*, Tübingen, 1910; P. VOGEL, *Hegels Gesellschaftsbegriff* (n. 59 dei *Kantstudien*, 1925); W. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917; F. BULOW, *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1920; l'introduzione di G. LASSON alle cit. *Schr. Pol.*; G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, in "Rivista di Filosofia" anno XXII, n. 4, ott.-dic. 1931, numero dedicato a Hegel per il centenario, pp. 299-347. CH. ANDLER, *Les origines du Socialisme d'État en Allemagne*, Paris, 1911 e *Le pangermanisme philosophique* cit. Il *System der Sittlichkeit* è nelle *Schr. Pol.*, pp. 419-503, ed ora è anche in italiano, in HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, Bari, 1962, trad. di Antonio Negri.

[20] Quella della dipendenza di Hegel da Schelling nel *System* è questione abbastanza dibattuta fra gli interpreti. A noi pare che una sua soluzione non dipenda tanto dal riscontro delle espressioni ancora schellingiane e di quelle piú originali che Hegel usa in questo scritto, e neppure tanto, quindi, dal preciso senso dei termini di *Anschauung* e *Begriff* che formano l'opposizione fondamentale della costruzione sistematica, quanto dallo strumento logico di cui Hegel si serve: onde egli appare, da un lato, ancora innegabilmente legato allo schellingianismo nell'ar-

ticolare una dialettica dello "*Adäquatsein,*" del "*Gleichsetzen,*" della "sussunzione reciproca" e del "rovesciamento reciproco" dei suoi termini ("*dass hiemit dieses Gleichsetzen vollkommen werde, so [muss] u m g e k e h r t dasjenige, welches hier in der Form der Besonderheit [gesetzt war], jetzt in der Form der Allgemeinheit*" e viceversa; (lo spaziato è nostro e le parentesi quadre di Lasson *Schr. Pol.*, p. 419), e questa è la dialettica del potenziamento e della pacificazione nella "indifferenza"; dall'altro, invece, Hegel appare in via di riguadagnare il suo originale schema d'articolazione della dialettica, per i movimenti riscontrabili di *Entäusserung* e di *Aufhebung*. Su questi termini, la dialettica e l'economia v. il cit. LUKÁCS, *Der junge Hegel* p. 680. Un progressivo distacco da Schelling, anzi una prima critica della dialettica schellingiana del "potenziamento" sembrava contenuta nella *Jenenser Logik* già ad EHRENBERG, *Hegels Erstes System*, cit., introduzione; ne riparla ora J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, pp. 15, 25-27 e note, il quale vede un ritardo del *System* rispetto alla *Logica* di Jena, ma non pare avvertire la importanza dell'*Articolo sul diritto naturale* e della *Tragödie im Sittlichen* in ordine alla formazione della dialettica hegeliana ed al concetto di *alienazione*.

[21] HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pp. 151 sgg.

[22] HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 157. Termina qui la nostra utilizzazione di questa traduzione.

[23] "L'individuo è proprietario, possessore giuridico non in sé e per sé: la sua personalità o l'astrazione della sua unità e individualità è soltanto un'astrazione ed un *ens rationis* (*ein Gedankending*). E neppure è l'individualità ciò in cui sta il diritto e la proprietà, perché essa è l'assoluta identità, ovvero essa stessa una astrazione; ma è soltanto nella relativa identità del posseduto, in quanto questa relativa identità ha la forma dell'universalità. Diritto alla proprietà equivale a diritto al diritto; diritto di proprietà è il lato, l'astrazione nella proprietà, secondo cui esso è diritto per il cui altro, il particolare, il possesso rimane." *Schr. Pol.*, p. 438). È senz'altro la punta piú avanzata della polemica hegeliana antigiusnaturalistica, che si svilupperà in seguito nell'articolo sul *Diritto naturale*; ma la sua risoluzione deve rendere molto accorti circa una sua interpretazione "premarxista." Non si tratta, insomma, di una critica della proprietà privata, bensí della denunzia di una sua insufficiente giustificazione da parte del giusnaturalismo. Hegel ne cercherà, troverà e confermerà una giustificazione "organica," ideale, a suo modo "*lebendige,*" sia qui come nella *Rechtsphilosophie* soprattutto, come vedremo.

[24] Qui poi c'è addirittura questa frase: "*das Negative besteht also im Nichtanerkennen des Eigentum, im Aufheben desselben*": ma si tratta della negazione del fermo, statico possesso dell'eccedenza, che il "diritto" di proprietà si limiterebbe a sanzionare, e che invece il *movimento* della vita economica nega attraverso lo *scambio*. Ciò che si deve qui riconoscere a Hegel è senz'altro una notevole acutezza d'osservazione dei rapporti economici della società borghese, ed insieme già un segno della dialettica propriamente hegeliana, della *funzione dinamica della negazione*.

[25] Veramente, in essa soltanto il *Kampf des Anerkennens*.

[26] Ecco il movimento che, nel *System*, conduce al rapporto di *signoria e servitú* (interessante anche come esempio della diversità dei procedimenti di Hegel qui e nella *Fenomenologia*: insomma, per il raffronto possibile con le celebri pagine di quest'ultima opera). L'indifferenza (momento sintetico) dei momenti dello *scambio* e del *riconoscimento del possesso* è "una totalità all'interno della individualità," la cui *intuizione* è *l'individuo* come *indifferenza* d'ogni determinazione e, formalmente, un *vivente*, riconosciuto come tale sí che "la sua individualità e la sua vita son poste come *una cosa*, come qualcosa di particolare." Il riconoscimento di questo formale esser-vivente è, in quanto tale, formale idealità, e la vita è "la piú alta indifferenza dell'individuale, ma nello stesso tempo assolu-

tamente qualcosa di formale, in quanto è la vuota unità delle singole determinazioni," e nessuna *totalità* è posta. Come assolutamente formale è cosí anche "assoluta soggettività e assoluto concetto [*Begriff*, dice ROSENKRANZ, *Op. cit.*, p. 124, è qui la particolarità della volontà, contro la sua universalità, che è la *Anschauung*; LASSON, *Schr. Pol.*, p. XXXVI crede piuttosto che sia la totalità reale, espressa secondo il momento della soggettività, ossia una "soggettiva soggettività-oggettività" o "l'individualità dell'autocoscienza," mentre la *Anschauung*, al contrario, è una "soggettività-oggettività oggettiva," "*eine Natur, eine Gegebenheit*"] e l'individuo, considerato sotto quest'assoluta astrazione, è "*persona.*" Ora, in questo riconoscimento, come riconoscimento d'una libera essenza, è implicita la possibilità del non-riconoscimento e della non-libertà. Quindi, questo riconoscere formale senza rapporto, assunto invece "nel rapporto o nella differenza, o secondo il concetto" presenta "l'individuo vivente contro l'individuo vivente, con disuguale forza di vita: l'uno è cosí la forza e potenza per l'altro, l'uno è l'*indifferenza* [attenzione a questo punto, per il raffronto con la *Fenomenologia*] in quanto l'altro è nella *differenza* [quello che sarà poi il momento propriamente 'dialettico' o 'negativo,' il servo]; quello si rapporta cosí a questo come causa (*Ursache*); è, come sua indifferenza, la sua vita, la sua anima o spirito. La piú grande forza o debolezza non è altro se non ciò, che l'uno è concepito in una differenza, in qualche modo fissato e determinato, secondo la quale l'altro non è, bensí è libero; l'indifferenza del non libero è il suo interno, il suo formale, non portato alla luce (*Herausgehobenes*) e negante la differenza [...] essa è il suo interno nascosto, e perciò esso la guarda come il suo opposto, cioè come un esterno, e l'identità è relativa, non assoluta, né un medio. Questo rapporto, che l'indifferente e libero è il potente contro il differente, è il rapporto di *signoria e servitú*" (*Schr. Pol.*, pp. 444-445). Questo rapporto si determina nella sfera dell'individualità e della particolarità (differenza fra la *servitú* e l'ubbidienza, e rapporto etico universale di dominio ed ubbidienza): in pratica, "è il bisogno a formare il legame dei due. Il signore è in possesso di un'eccedenza del necessario fisico in generale, l'altro è nella mancanza di questo, e sí che quell'eccedenza come questa mancanza non sono lati singoli, ma l'indifferenza dei necessari bisogni." "L'indifferenza del rapporto di signoria e servitú, in cui la personalità e l'astrazione della vita è assolutamente una ed identica, e questo rapporto è soltanto come un estraneo, una apparenza, è la famiglia. In essa è la totalità della natura e tutto [ciò che] sinora [si è presentato], è unificato, ogni precedente particolarità è in essa trasposta nell'universale." Essa è identità dei bisogni esteriori, dei rapporti sessuali (differenze naturali degli individui) e del rapporto di genitori e figli; notevole, qui, una critica contro la concezione kantiana del matrimonio come contratto, che Hegel ripeterà parecchie volte.

[27] Cfr. ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, pp. 148-153.

[28] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, p. 132, e vedi le pp. 138-140.

[29] *Schr. Pol.*, pp. 464-467.

[30] Sul senso dei termini di *Verfassung* (*Verfassung und Verwaltung*) e *Regierung* (*Konstitution*) vedi ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, pp. 140-41. Sulla *Absolute Regierung*, invece, risposta hegeliana al problema del "*pouvoir constituant*" vedi invece *ibid.*, pp. 143 sgg.

[31] *Schr. Pol.*, p. 495.

[32] *Schr. Pol.*, pp. 492-496.

[33] Un "proseguimento" del *System der Sittlichkeit*, relativo soprattutto al problema religioso, ricostruisce Hoffmeister in *Dok.*, pp. 314-325 sulla base di ROSENKRANZ, *Op. cit.*, pp. 132 sgg.), e dell'ottava lezione di Haym (*Op. cit.*, pp. 159 sgg.).

[34] Per esempio da SOLARI, *art. cit.*, p. 305, ma anche da ROSENZWEIG e da altri.

[35] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften.* In "Kritisches Journal der Philosophie," hrsg. v. Schelling und Hegel, Bd II, Heft 2, pp. 1-112, e 3, pp. 1-34. Tübingen 1802-03. Ora nelle *Schr. Pol.*, pp. 329-416. Lasson lo ritiene anteriore al *System der Sittlichkeit*; Rosenzweig e Lukács, posteriore. Anche noi crediamo che l'uso dello strumento dialettico e l'abbandono della formulistica schellingiana costringano a ritenerlo certamente posteriore. Esso, del resto, è l'ultimo degli articoli sul "Giornale critico"; se il *System* fosse stato steso dopo, verrebbe a coincidere col primo corso della *Realphilosophie* il che è ugualmente del tutto improbabile.

[36] "Ma per mezzo della mescolanza della forma assoluta con la materia condizionata, [nell'etica kantiana] l'assolutezza della forma viene interpolata (*untergeschoben*) di punto in bianco nell'irreale, nel condizionato del contenuto; e in questo rovesciamento e gioco di prestigio sta il nerbo di questa legislazione pratica della ragion pura. Nella frase, la proprietà è la proprietà, invece del suo vero significato: l'identità, che questa frase esprime nella sua forma, è assoluta, viene interpolato il significato: la materia di esso, cioè la proprietà, è assoluta; e cosí di seguito, ogni determinatezza può esser resa dovere." *Schr. Pol.*, p. 356.

[37] *Schr. Pol.*, pp. 377-380.

[38] *Schr. Pol.*, pp. 371-385. La *Tragödie im Sittlichen* è alle pp. 384-85.

[39] LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., p. 515: "L'esaltazione idealistica è qui per differenti riguardi immediatamente ed evidentemente sensibile. Anzitutto [...] il conflitto specificamente moderno diviene un conflitto eterno. Lo 'sdoppiamento' dell'uomo in *bourgeois* e *citoyen* appare come una eterna collisione dello spirito con sé stesso, posta e superata nella tragedia. E affinché questo eternamento del conflitto possa esser compiuto, la vita borghese viene da Hegel mistificata come 'natura' e come 'il sotterraneo'; ed il lato del *citoyen* appare di contro come la 'luce' trionfante su tal 'sotterraneo,' e pure con esso indissolubilmente connessa." LUKÁCS prosegue poi: "il contenuto sociale del superamento della contraddizione lo conosciamo già: è nelle sue diverse forme storiche l''addomesticamento' dell'economia da parte dello Stato, la sua subordinazione agli interessi dell'uomo realmente *sociale*, compiutamente dispiegato" (p. 516); dove c'è però da osservare l'uso non proprio del termine "sociale," imputabile a Lukács anche in diversi altri luoghi, come a p. 378, a proposito della critica hegeliana contro Fichte: "La moralità è secondo Hegel una parte importante, ma pure soltanto una parte dell'attività sociale dell'uomo e perciò non può esser superata neppure filosoficamente dalla concreta *totalità della società*, con le sue esteriori leggi, istituzioni" ecc. "Hegel sostiene di contro [a Kant e a Fichte] la concezione dialettica dell'indissolubile reciprocità di tutti questi momenti del movimento dialettico, secondo cui gli uomini fanno la loro società con tutte le sue istituzioni" ecc., e come a p. 475, a proposito del *System der Sittlichkeit*, e poi dell'*Articolo*: "perché queste virtú [le virtú di classe, del *System*] non sono affatto concepite da Hegel in modo astrattamente formale, non sono affatto un mero *Sollen* per la soggettività morale [e ciò, naturalmente, sempre in riferimento all'etica kant-fichtiana], ma proprio all'opposto *concrete totalità di determinazioni sociali* all'interno della *concreta totalità della Gesamtgesellschaft*" e, a conferma, la citazione d'un passo dell'*Articolo* in cui è detto che "... tutte le determinazioni dei rapporti etici sono assolutamente determinate dall'*intero*" ecc. (corsivi sempre nostri). Ma se *das Ganze*, per Hegel, fosse pacificamente *die Gesamtgesellschaft*, e non *das Volk*, o in seguito *der Staat*, ma soprattutto, sempre e definitivamente, *das Ganze* puramente e semplicemente, l'intero, l'assoluto, lo spirito, Hegel sarebbe press'a poco Marx, il che d'altra parte lo stesso Lukács è ben lontano dall'ammettere. La "società" (civile) subentrerà solo piú tardi nella terminologia hegeliana, e con un significato del tutto specifico.

Sull'*Articolo sul diritto naturale* vedi, nell'opera citata di Lukács, pp. 372 sgg., 475 sgg., 512 sgg. (alla *Tragödie im Sittlichen* è intitolato un capitolo, che però esce presto dalla stretta considerazione dell'*Articolo*). Da notare, alle pp. 479, 480 e passim, l'interpretazione storica della "prima classe" non come classe della nobiltà feudale-ereditaria, bensí come nuova classe della nobiltà militare napoleonica; il che porta poi ad una diversa interpretazione dell'eroicismo hegeliano di questo periodo, della sua concezione della guerra ecc., tutti elementi da collegarsi (secondo Lukács e contro Rosenzweig) appunto al suo napoleonismo. In genere, pensiamo che questa veduta di Lukács possa essere accettata, specialmente in sede filologica; ma resterebbero allora da esaminare le ragioni della "involuzione reazionaria" dello Hegel maturo e sistematico, berlinese: problema sul quale la ricerca di Lukács, che, come è noto, si ferma alla *Fenomenologia*, non dà alcun chiarimento. La parte nell'*op. cit.* che riguarda lo Hegel jenense, esclusa la *Fenomenologia*, va da p. 312 a p. 539; sulla *Fenomenologia* da p. 539 alla fine (p. 718).

[40] LUKÁCS, *Op. cit.*, p. 513, e vedi oltre fino a p. 517 compresa.

[41] G. W. F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1931-32: due volumi, contenenti rispettivamente il corso del 1803-04 e quello del 1805-06, pubblicati da Hoffmeister direttamente dal manoscritto, che però Rosenzweig aveva letto ed utilizzato. La citeremo in seguito con l'abbreviazione *Realph.*, piú il volume.

Informiamo il lettore del fatto che nella *Avvertenza preliminare* dell'editore alla recentissima ristampa delle *Lezioni* del 1805-1806 (G. W. F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806* hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1969, pp. V-VI, è detto che "l'attuale stato della ricerca non permette piú di anteporre a questo testo, come stadio anteriore, una *Realphilosophie I*, come Hoffmeister ha fatto nel 1931. Di fatto Hegel "solo nel semestre invernale 1805-1806 ha annunciato una 'Philosophia realis' come esposizione separata della filosofia della natura e dello spirito, senza la parte fondamentale del 'Sistema della Filosofia' (Logica e Metafisica). Per questo corso nacque nell'autunno 1805 lo scritto qui riprodotto. Come 'Philosophiae naturae et mentis' il corso apparve poi dall'estate 1806 fino all'estate 1807 negli annunci [accademici] di Hegel, ma solo nell'estate 1806 fu tenuto sui manoscritti del semestre precedente." Questo riguarda, dunque, quello che finora è stato considerato il *secondo* corso della *Realphilosophie* (Lezioni del 1805-06). Quanto al primo l'*Avvertenza* prosegue: "Una ristampa della *Jenenser Realphilosophie I* appare di fatto insostenibile. Lí non si tratta d'una esposizione separata della 'Filosofia della Natura e dello Spirito,' ma di frammenti di manoscritti per il corso 'Philosophiae speculativae systema, complectens a) Logicam et Metaphysicam... b) philosophiam naturae et c) mentis' del semestre invernale 1803-1804. Di questa circostanza Hoffmeister non ha tenuto conto nella sua pregevole prima edizione dei manoscritti. Alla concezione d'una *Realphilosophie I* egli fu guidato dall'analogia con la *Realphilosophie* del 1805-1806 che egli aveva pubblicato per prima. Per questo testo si dovrà quindi attendere la nuova edizione critica che si trova in preparazione." Per indicazioni sulle ricerche che hanno condotto a questi criteri editoriali si rinvia infine a due articoli di HEINZ KIMMERLE, apparsi nel vol. IV degli "Hegel Studien" (Bonn, 1967) organo dello "Hegel-Archiv" di Bonn, e cioè *Dokumente zu Hegels Dozententätigkeit* e *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften.* Quanto alla nuova edizione critica di questi appunti ai quali si ridurrebbe il cosiddetto I Corso, essa è annunciata per il vol. VI dei G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke* hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Feliz Meiner Verlag (edizione completa in corso, da non confondersi coi testi che appaiono separatamente presso lo stesso editore nella Philosophische Bibliotek, quelli rilegati in tela verde e di formato piú piccolo, per intenderci, ed ai quali appartiene la

recente edizione della *Realphilosophie* 1805-1806, su citata). In uno dei prospetti editoriali di Meiner relativi all'edizione completa, apparso nel settembre 1968, viene ancora precisato che "il vol. VI contiene i primi tentativi di Hegel, rimasti nei manoscritti conservati, di dare un'esposizione dettagliata di singole parti del sistema della filosofia. I manoscritti sulla filosofia della natura e dello spirito del 1803-1804, che qui appaiono in prima linea, non appartengono ad una *Realphilosophie*, come viene affermato dalla pubblicazione di Hoffmeister, ma al primo progetto dell'intero sistema della filosofia, frammentario ed in parte fortemente elaborato, che Hegel trattò nel semestre invernale del 1803-1804. Alla filosofia della natura vien qui per la prima volta contrapposta una filosofia dello spirito invece che una filosofia dell'intelligenza."

Fin qui le precisazioni editoriali. Esse però, in mancanza della pubblicazione dei manoscritti, non mettono in questione se non la denominazione degli inediti da pubblicare, e l'intenzione complessiva, da parte di Hegel, di dare una "separata" "Filosofia del reale" anche nel corso del 1803-1804, ma non riguardano né l'autenticità del testo, né la sua datazione, né la sua destinazione ad un corso accademico. Per queste ragioni, pur assolvendo al dovere d'informare il lettore di questi recentissimi risultati della filologia hegeliana, non ci sentiamo autorizzati a modificare la denominazione dell'opera in questione, che continueremo, nel testo di questo paragrafo e nei rinvii che in tutta l'opera vi si riferiscono, a chiamare I Corso della *Realphilosophie*, o *Lezioni* di Jena del 1803-04, o primo corso jenense; e questo soprattutto perché il lettore che volesse ricorrere, per suo conto, al testo, non ne troverebbe ora altro esistente se non appunto quello di Hoffmeister che figura con questo titolo. Mentre è ovvio, d'altra parte, che tutte le considerazioni di sostanza riguardo al valore di questo documento dello sviluppo di Hegel restano immutate, e potrebbero esser invalidate soltanto ove la ripubblicazione degli "appunti" presentasse varianti essenzialissime rispetto al manoscritto pubblicato da Hoffmeister: cosa che, data l'esemplare competenza del compianto editore hegeliano, non appare affatto probabile.

[42] *Realph.*, I, 220-221.

[43] In queste *Lezioni* del 1803-04 il *Kampf des Anerkennens* non si risolve nel rapporto di signoria-servitú, come nel *System* e poi nella *Fenomenologia* (nelle *Lez.* del 1805-06, come vedremo, c'è solo un'annotazione marginale al riguardo). Qui il movimento si risolve nel riconoscimento dell'altro, riconoscimento che "è solo l'essere della coscienza come una totalità in un'altra coscienza" ma che "in quanto è effettivo, toglie l'altra coscienza: e con ciò il riconoscimento toglie sé stesso" (p. 230). Il lato drammatico della lotta dipende da ciò, che per effettuare il riconoscimento, è necessario ledere l'altro anche nei suoi interessi: "nel suo possesso ognuno deve necessariamente esser disturbato, ché nel possesso sta la contraddizione che un esteriore, una cosa, un universale della terra (*ein Allgemeines der Erde*) debba essere nel potere di *un singolo*, il che è contro la natura della cosa in quanto [essa è un] universale, esteriore, e *ciò* è l'universale contro l'immediata *singolarità* della coscienza" (pp. 227-228). Pertanto, "ognuno può sapere dell'altro che esso è una totalità solo in quanto egli lo spinga fino alla morte"; e "ognuno ugualmente si mostra come totalità per sé in quanto vada con sé stesso fino alla morte" (p. 229). Il movimento conclude nel passaggio dalla *coscienza* allo *spirito*, in quanto "la singola totalità, in quanto vuole essere conservata come tale, sacrifica invece sé stessa assolutamente, si toglie e con ciò fa il contrario di ciò a cui era diretta" (p. 330) (era diretta all'affermazione *personale*, mentre nel *sacrificio* si volge al proprio inserimento nell'interno del popolo, come *cittadino*). Sul tema della morte e della lotta per il riconoscimento vedi A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, alcune parti della quale sono state tradotte in italiano da P. SERINI, Einaudi, 1948: *La dialettica e l'idea della mor-*

te in Hegel. Le pagine riguardanti le *Lezioni* di Jena vanno spec. da 551 a 571 (trad. it., da 176 alla fine).

[44] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, p. 178.

[45] Sul tema del lavoro nelle *Lezioni* del 1803-04 e 1805-06 vedi LÖWITH, *Op. cit.*, pp. 427-435. Löwith conclude: "Se Marx avesse potuto prender visione delle indagini critiche contenute nelle *Lezioni di Jena* e nel commento all'*Economia politica* di Steuart avrebbe potuto ricavare ancora piú immediatamente che attraverso la critica della *Fenomenologia* la propria impostazione del problema da quella hegèliana" (pp. 435-36). Da quanto abbiamo osservato risulta invece che Marx non avrebbe potuto se non riconoscere al giovane Hegel un maggiore impegno nella presa di coscienza dei fenomeni del mondo economico, ma la sua critica sarebbe rimasta precisamente la stessa che nei riguardi della *Fenomenologia.* Un importante problema filologico sarà invece quello di rappresentare e valutare il rapporto di Marx e quello di Hegel con la loro fonte comune, cioè con Smith, specialmente in ordine al tema del lavoro; ma questo problema può esser affrontato solo in sede di considerazione dei *Grundrisse*, del *Capitale* e dei loro studi preparatori. Quindi vi ritorneremo nella Parte terza della presente opera. È da notare però, che Löwith è stato finora l'unico studioso che abbia colto l'importanza dei passi hegeliani sulla divisione del lavoro, che abbiamo citato. Quanto a Lukács, egli cita poche volte le *Lezioni* del 1803-04 (molto piú spesso, invece, quelle del 1805-06): riconosce a Hegel notevole larghezza di vedute e profondità di penetrazione entro i fenomeni della società capitalistica (422-3); a proposito poi dell'addomesticamento della "belva selvaggia," egli vede nella "in sé moventesi vita di ciò che è morto," una nuova forma del concetto di "positività," ossia la *Entäusserung*: il lavoro non soltanto per Hegel umanizza l'uomo, ma contemporaneamente rende a lui estraneo il suo mondo. E Lukács aggiunge: "qui dove noi possiamo osservare la concezione hegeliana della *Entäusserung* nel suo materiale originario, ossia nelle concezioni economiche, è particolarmente visibile il doppio carattere della *Entäusserung*; mentre la precedente concezione della '*Positivität*' aveva accentuato unilateralmente e rigidamente il lato morto ed estraneo di queste connessioni, nella *Entäusserung* quella convinzione di Hegel giunge ad esprimere che questo mondo dell'economia, che domina l'uomo, ed al quale l'individuo è consegnato impotente, è contemporaneamente nella sua essenza ed in modo inseparabile, il prodotto dell'uomo stesso"; ma in questa "bilateralità" stanno anche i pericoli ed i limiti della filosofia hegeliana, abbastanza realistica per rappresentare spassionatamente lo sviluppo della società borghese e per elevarne le contraddizioni a cosciente dialettica, ma troppo idealistica per potere di nuovo superare e riassumere nel soggetto il concetto di *Entäusserung* estremamente universalizzato: "Hegel non vede socialmente al di là dell'orizzonte del capitalismo. E proprio per questo la sua dottrina sociale non conosce alcuna utopia. Ma la dialettica idealistica trasforma l'intero sviluppo dell'umanità in una grande utopia filosofica: nel sogno filosofico della riassunzione (*Rücknahme*) della *Entäusserung* nel soggetto, della trasformazione della sostanza in soggetto" (*Op. cit.*, pp. 425-26). È, in fondo, la solita impostazione del problema della dialettica hegeliana, il cui difetto sarebbe quello d'essere "idealistica" (di avere come "soggetto," come "portatore," l'idea e non la concreta realtà) e non dipenderebbe, quindi, dalla sua struttura (immediatezza - *Entäusserung* - *Aufhebung* come movimento d'un unico soggetto) come invece il Marx della *Kritik* e dei *Manoscritti* ha chiaramente compreso e dimostrato. A titolo di curiosità: Lukács (salvo errore) non cita il passo della "lontana operazione" che "blocca il lavoro d'un'intera massa di uomini," e cioè l'unico passo in cui Hegel dimostri una *compiuta* (per quanto fugace) penetrazione entro le contraddizioni della società capitalistica, passo che invece come abbiamo detto, è opportunamente rilevato da Löwith.

[46] *Realph.*, II, p. 198.

[47] Il diritto del *possesso* si volge immediatamente contro le cose, non contro un terzo; l'uomo ha il diritto di prendere possesso di ciò che, come singolo, egli può: ciò sta nel suo concetto di essere uno *stesso*, e pertanto egli è *Macht gegen alle Dinge*. "Ma la sua presa di possesso contiene anche il significato di escludere un terzo. Che cos'è, riguardo a questo significato, ciò che unisce [ciò che istituisce il rapporto con] l'altro? Simili domande non possono aver risposta [...] *In sé*, è l'uomo immediato a prendere possesso: è la contraddizione che l'immediato costituisca il contenuto, il soggetto, il cui predicato dev'essere il diritto. Poiché [ciò] è riconosciuto dagli altri, è mia proprietà. Ma che cosa riconoscono gli altri? Ciò che io ho, ciò nel cui possesso io sono. Il contenuto procede quindi dal mio possesso. Ora, posso io avere ciò e quanto voglio? Non posso prenderlo a un terzo a causa del riconoscimento, perché ciò che egli ha, è appunto riconosciuto. Ma in quanto io ne prendo possesso immediatamente, cioè come cosa che non appartiene a nessuno, io *in sé* collego l'altro a me, e cosí nella presa di possesso nasce ancora una volta la questione del riconoscimento: io prendo ciò che potrebbe diventar suo possesso. Ma la cosa *potrebbe* soltanto diventare suo possesso, mentre il mio possesso è tale realmente; la sua possibilità sta dietro la mia effettualità; egli ha da riconoscere me, che sono effettualmente. Ma che cosa possiedo io? a) il mio corpo e b) la cosa che ho già in bocca o in mano, ma non soltanto essa, bensí anche ciò che avevo designato con la bramosia, con lo sguardo, ciò che io volevo, stavo per afferrare... Ma oltre che dall'immediato aver afferrato, la cosa è designata come mio possesso *da un segno*, per es. dalla lavorazione stessa. Ciò che è designato come mio, l'altro non l'ha da violare. Ma la designazione è ugualmente casuale: una zolla di terra racchiusa, ove sia tracciato soltanto un solco, è designata come mia ed anche no. Il segno [e in nota marginale: "allargamento dell'io oggettuale (*gegenständlichen*) per mezzo del suo significato"] ha un'estensione illimitata: un palo infisso su una isola significa che io voglio aver preso possesso di essa; e cosí pure nella lavorazione non posso separare la forma [da me data, il significato, da me impresso, di cosa mia perché lavorata da me] da un bicchiere di metallo. Ma dove comincia e dove finisce la forma in un campo lavorato, o in un albero? L'interno di ogni zolla è lasciato intatto, o è soltanto minimamente mosso, e cosí pure la parte piú profonda, e molta parte non è mossa affatto, e cosí via, e a margine, altra nota: "Primo possesso, casualità: la cosa è cosí. Lato della casualità: questo però è da togliere." (*Realph.*, II, 207-208.) È, come si vede, una delle piú tormentate elaborazioni del problema della ricerca di un punto di necessità, negli estremi contrastanti della presa *immediata* di possesso e della *mediazione* del *riconoscimento*. Il *contratto*, che offre qui la prima soluzione di tal contrasto è una soluzione che resta sul piano dell'intelletto, della riflessione, della necessità *astratta* o di una semi-necessità (perché esso stesso si dimostra affetto dal carattere della casualità). La vera risoluzione o mediazione si avrà soltanto non nella proprietà riconosciuta dai singoli, ma dalla totalità organica, dallo Stato, e pertanto definitivamente e "razionalmente" sanzionata. Un ritorno a questo problema, quasi letterale, è dato dalle *Randbemerkungen* alla sezione sulla proprietà, nella *Filosofia del diritto*, come vedremo.

In un'altra nota marginale Hegel segna ancora: a) *Besitz*; b) *Verschwinden dieses Fürsichseins, der Form des Besitzes*; c) *Verschwinden seines eignen unmittelbaren Daseins* (p. 212). Hegel conservava quindi ancora l'intenzione di risolvere il *Kampf des Anerkennens* non soltanto nel rapporto di *signoria* e *servitú*, ma ancora nel tema del possesso e del togliersi della sua immediatezza. Come nel *System*, quindi, il rapporto di *signoria* e *servitú* resta ancora aderente al piano sociale, economico, e l'idealizzazione non procede ancora tanto oltre, come nella *Fenomenologia*, da togliere del tutto il carattere sociale di tal rapporto nella risoluzione della *libertà* dello *stoico*, che è libertà assolutamente ideale ed astratta, libertà dell'indifferenza assoluta.

[48] *Realph.*, II, pp. 214-215.

[49] "Fonte, causa della proprietà è qui questa del lavoro, del mio *fare* stesso [...] Nello scambio io ho voluto, ho posto la mia cosa come valore, cioè come *interiore movimento*, come un interiore fare, *cosí* come *il lavoro è il fare immerso nell'essere*. È tutte e due le volte *la medesima estraneazione*: a) nel lavoro mi rendo *immediatamente* cosa, forma, la quale è *essere*; b) ugualmente io mi estraneo da questo mio esistere, lo rendo *un estraneo da me*, e mi *conservo* in esso. Proprio in questo io intuisco *il mio esser riconosciuto*, esser come conoscente; lí il mio io *immediato*, qui il mio *esser per sé*, la mia persona. Io intuisco qui dunque il mio *esser riconosciuto* come *Dasein*, e la mia volontà costituisce questo valore (*ist dies Gelten*)" (p. 217).

[50] *Realph.*, II, pp. 242-244.

[51] *Realph.*, II, pp. 246-248.

[52] Questo passo è citato da Lukács (*Op. cit.*, p. 480) a riprova del fatto che Hegel non intende piú la classe nobiliare come quella della nobiltà ereditaria.

[53] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, p. 186-187. Un certo "riconoscimento" c'è già, però, come abbiamo visto, alla fine della *Verfassung Deutschlands.*

[54] *Realph.*, II, pp. 253-263.

[55] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, I, p. 190.

[56] *Ibid.*, pp. 208-209.

[57] ROSENZWEIG, *Op. cit.*, II, p. 94. Vedi, in generale, tutto l'interessante capitolo: *Das Werden der Systematik*, II, pp. 82-103.

[58] Soprattutto da MARTIN BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1831; seguito ora anche da H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, cit., pp. 265-70, e da J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946, pp. 316-18. Hyppolite però (*Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris, 1955, p. 27), riconosce come proprio nella conclusione di questo secondo corso "la storia del mondo, lo spirito del mondo, si elevino al di sopra dello spirito di un popolo, che non ne è che un momento"; e quanto ai riflessi nel sistema si limita ad osservare in nota che "nella filosofia definitiva [di Hegel] ci saranno sempre difficoltà per collegare la storia del mondo come storia dei popoli, allo spirito assoluto come arte religione e filosofia."

[59] *Realph.*, II, p. 259.

[60] Con la differenza, naturalmente, che per Rosenzweig si tratta di un mutamento di concezione, dal 1802 al 1805-06, mentre Lukács sostiene che per Hegel la classe nobiliare-militare non è mai stata quella della nobiltà ereditaria ma sempre quella della nuova casta militare napoleonica.

[61] È anche l'opinione di J. HYPPOLITE, *Op. cit.*, p. 71.

[62] G. G. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. De' Negri, Firenze, 2ª ediz., 1960, I, p. 137. A questa traduzione si riferiranno, salvo annotazione contraria, tutte le citazioni e tutte le esposizioni che seguono.

[63] HEGEL, *Fenomenologia*, I, p. 288. La dialettica di signoria e servitú è compresa nelle pp. 153-164.

[64] J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'ésprit de Hegel*, cit. Anche nei riguardi di Jean Hyppolite, da poco scomparso, intendo questa discussione come un omaggio alla sua viva memoria.

[65] J. HYPPOLITE, *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* in "Temps modernes" anno 2°, n. 19, aprile 1947, pp. 1276-1289. L'articolo è ora riprodotto nelle *Études sur Marx et Hegel*, cit. pp. 171-187.

[66] HEGEL, *Fenomenologia*, pp. 162-163.

[67] Ed è sintomatico che HYPPOLITE, alla fine di un altro articolo, ora ristampato nelle *Études sur Marx et Hegel*, cit., pp. 11-29, concluda in questi termini: "Presa di coscienza della paura e servizio *reale* sono le operazioni effettive che

introducono la mediazione nella relazione immediata e ne fanno una relazione spirituale. La presa di coscienza di una tale relazione da parte di Epitteto costituisce l'esperienza dello stoicismo. Il movimento della relazione diviene 'per sé.' È allora che i termini, in apparenza fissi e indipendenti, si muovono realmente e che logica dialettica e vita possono coincidere. Noi siamo nella storia ed è per la comprensione di questa storia e di questa vita umana, che la dialettica hegeliana è stata inventata." (*Op. cit.*, p. 29). Il che, a parte le intenzioni di Hyppolite, significa letteralmente che il *servizio reale* è una condizione dell'ingresso nella storia e della comprensione spirituale di essa e della vita umana!

[68] A. KOJÈVE, *Introductiòn à la lecture de Hegel*, Parigi, 1947. Trad. it. parziale A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1948. In questa traduzione l'introduzione è compresa nelle pp. 3-33, e da essa son tratti i passi citati; la nostra discussione generale si riferisce invece al volume originale. Sul tema della morte in Hegel vedi ora il capitolo hegeliano del volume di FERDINANDO ORMEA, *Il superamento della morte*, Torino, Gribaudi, 1970, cap. IX, con osservazioni particolarmente acute.

[69] Anche sulla traduzione kojèviana di Hegel bisogna fare molte riserve: cosí non mi pare che un "*welche*" ("*welche als Extreme sich entgegengesetzt*") a p. 143, rigo 17 del testo Hoffmeister (il medio, ossia l'autocoscienza, "è opposto a sé come estremi," ossia si oppone a sé *duplicandosi* nei due estremi, generandoli nella loro disuguaglianza) vada riferito, invece, come fa Kojève *agli estremi* anziché al *medio* traducendo e interpretando nel senso che "i due individui che si affrontano," "*pris en tant que points-extrèmes, sont opposés l'un l'autre,*" il che serve a metter da parte, ancora una volta, la duplicazione dell'autocoscienza ecc. (La nostra interpretazione è confermata dalle traduzioni di HYPPOLITE: *La Phénoménologie de l'esprit* par G. W. F. HEGEL, Paris, Aubier, I, p. 158, secondo rigo; e DE' NEGRI, cit., I, p. 164). Cosí il tradurre "sein" con "être-donné," può talvolta render bene il testo, ma non certo quando "*das rein negative Sein*" ("*des sichselbstgleichen Bewusstseins*") diviene l'"*être donné purement negatif-ou-negateur.*" Mentre nel gioco delle parentesi quadre, e nel tradurre un termine tedesco con due o tre termini francesi uniti da un trattino, si presentano anche frequenti interpolazioni, e forzature del testo, che non possiamo qui elencare.

[70] Un discorso esauriente sugli arbitri ermeneutici di Kojève è qui impossibile, perché dovrebbe individuarli rigo per rigo in tutte le seicento pagine, circa, del volume: Kojève interviene ad ogni passo col tradurre i concetti hegeliani nei termini della interpretazione propria; quindi proprio il separare ciò che di fatto corrisponde al testo hegeliano, da ciò che è già stato trasformato in interpretazione kojèviana, è un'impresa veramente difficile. Accontentiamoci quindi di indicare alcuni punti nodali di tali trasformazioni. Oltre all'introduzione, di cui abbiamo parlato, le pp. 98-154, contengono il commento della II parte della *Fenomenologia*, fino alle soglie del capitolo sulla religione. Il mondo antico è il mondo del "signore," mentre le sezioni sul mondo moderno presenterebbero "lo Stato cristiano, composto di schiavi pervenuti all'idea astratta di libertà"; anzi: la "società cristiana composta di pseudo-padroni senza schiavi (i nobili) e di pseudo schiavi senza padroni (i borghesi) e che tutti accettano la schiavitú di Dio" [?] (p. 99). - "Nella società post-rivoluzionaria, (napoleonica, descritta nella suddivisione C del cap. VI) non ci sono piú né padroni né schiavi. Non solo perché non ci sono piú padroni propriamente detti, ma perché nella rivoluzione (cruenta) lo schiavo ha rischiato la sua vita in una lotta per il riconoscimento, cessando cosí di essere schiavo. Ma lo schiavo, pur cessando cosí d'essere schiavo, non diviene un padrone propriamente detto. Perché? Perché lo schiavo liberato, divenuto cittadino, continua a lavorare, e lo fa volontariamente. Ma egli lavora per sé stesso e non piú per un padrone. Egli non è piú schiavo in senso proprio. (L'uomo non lavora per un *altro* se non per paura della morte; cosí il cittadino ha supera-

to questa paura nella lotta rivoluzionaria per il riconoscimento)" (p. 114). "Lo Stato napoleonico ha un carattere essenzialmente nuovo; lí si realizza l'uomo sintetico, il vero *Bürger*, il vero cittadino in sintesi di padrone e di schiavo: il *soldato* che *lavora* e il *lavoratore* che fa la *guerra* [?] ... la storia dunque si arresta, non è più possibile, l'uomo che l'ha creata essendo soddisfatto, non volendo piú cambiare, superarsi. L'uomo può allora prendere un atteggiamento contemplativo e comprendersi esso stesso. Egli realizza la filosofia assoluta che rimpiazza la religione: la filosofia di Hegel che ha la *Fenomenologia* per introduzione" (p. 114). - "Il mondo cristiano è il mondo degli intellettuali e degli ideologi. Che cos'è un'ideologia? Non è una *Wahrheit* (una verità oggettiva), né un errore, ma qualcosa che può *divenire* vero per mezzo della lotta e del lavoro che renderanno il mondo conforme all'ideale. La prova della lotta e del lavoro rende vera o falsa un'ideologia" [?] (p. 117). - "Il nobile (guerriero) cristiano non è che uno pseudo padrone: egli non rischia veramente la sua vita poiché egli crede all'immortalità della sua anima" [?!] (p. 124). "È l'aspetto del *Dienst*, del 'servizio' che apparenta il signore feudale (cristiano) al padrone (pagano)" [?] (p. 125). - "La storia esprime la lotta (delle classi)... la cultura nasce dalla lotta e dalla opposizione; è nella lotta (delle classi) che la cultura umana sarà realizzata" [?] (pp. 126-27). - "Ma questa sintesi [di particolare e universale, rappresentata dal monarca] è ereditaria [elemento negativo, per Hegel?] (essa concerne il *Sein* non il *Tun* del monarca). In piú il monarca non è riconosciuto che verbalmente, e non da *tutti*, ma solo da Versailles. È qui la sua essenziale insufficienza che lo distingue da Napoleone, capo dello Stato universale e omogeneo, che è veramente riconosciuto da *tutti* (per mezzo dell'azione comune di lotta e lavoro di *tutti*)" [?] (p. 128). (I punti interrogativi fra parentesi quadre sono nostri, e servono a chiedere dove mai Hegel abbia detto cose simili).

Noteremo intanto come tutto l'ardore rivoluzionario di Kojève non lo spinga ad accorgersi del fatto che Hegel riesce a considerare la rivoluzione francese opera negativa perché la svuota delle sue "istituzioni" e della sua etica egualitaria (vedi in seguito, n. 4). Il commento delle pagine sulla rivoluzione (pp. 141-144) dà, insomma, completamente ragione a Hegel. Il capitolo hegeliano sulla *moralità* è tutto intrepretato in chiave "napoleonica," trasformando cosí una discutibilissima, se pur plausibile, congettura, in un punto fermo ermeneuticamente documentato. Quanto alla scoperta dell'"ateismo" di Hegel, e cioè al "superamento" della religione nel sapere assoluto, sappiamo ormai non solo come essa non sia affatto nuova, ma anche come sia destinata, in quanto convalida della filosofia speculativa, a convertirsi in una suprema posizione teologica. Con la differenza che la teologia negativa di Bauer s'inserisce nello sviluppo storico della critica della Sinistra hegeliana che fece da ambiente e da sfondo alla formazione di Marx, dopo il quale, infatti, non si sa a che cosa potrebbe servire una sua riesumazione.

Le pp. 161-195 contengono un riassunto dell'interpretazione di tutta la *Fenomenologia* fino al capitolo sulla religione escluso, ed in sostanza tendono a tradurre la dialettica hegeliana della *Begierde* in termini esistenzialistici ("car le *Désir est absence* d'Être [...] un Néant qui néantit dans l'Être" pp. 168-69). L'immediatezza di questa traduzione riesce però soltanto a mostrare la presenza di alcune risonanze dialettico-hegeliane dell'esistenzialismo (di Heidegger), ma come un contenuto non problematizzato storicamente. Senonché la traduzione esistenzialistica kojèviana può articolarsi, come abbiamo notato nel testo, solo a prezzo dell'errore ermeneutico di credere che "la *Ph.* deve quindi ammettere una terza premessa irriducibile: l'esistenza di molti desideri che possano mutuamente desiderarsi [...]. Questa *pluralità* di desideri è 'indeducibile' proprio quanto il fatto stesso del desiderio" (p. 169): noi sappiamo invece che proprio la *duplicità* dei desideri è *dedotta* come uno sdoppiamento dell'autocoscienza.

Nel quadro di questa traduzione esistenzialistica di Hegel si inserisce l'utiliz-

zazione kojèviana del tema della negatività e della morte in Hegel, peraltro estremamente discutibile, cui è dedicato un saggio apposito (pp. 527-573, presente anche nella traduzione italiana) oltre a quasi tutto il volume (e vedi specialmente il lungo corso dell'anno 1938-39, dedicato al capitolo sul sapere assoluto, pp. 271-441) e nel quale è soprattutto da rilevare una nota, l'ultima del volume (p. 573), estremamente istruttiva riguardo all'orientamento di Kojève: "Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della morte; ma egli trascura i temi complementari della lotta e del lavoro; cosí la sua filosofia non riesce a render conto della storia. Marx mantiene i temi della lotta e del lavoro, e la sua filosofia è cosí essenzialmente 'storicistica'; ma egli trascura il tema della morte (pur ammettendo che l'uomo è mortale); ed è per questo che egli non vede (e ancor meno lo vedono certi 'marxisti') che la rivoluzione non è solo di fatto, ma anche essenzialmente e necessariamente sanguinosa (tema hegeliano del Terrore)" (p. 573). Dichiarazione estremamente pericolosa, perché sembra indicare che le simpatie di Kojève non vadano tanto alla sostanza "storicistica" del marxismo, quanto ad una metafisica del sangue di carattere romantico degenerante che, per fortuna dei "marxisti," è precisamente l'opposto del marxismo, e non può non far pensare, con buona pace di Kojève (che però scriveva questa frase nel 1939), alle contemporanee interpretazioni naziste di Hegel. Ma su questo punto speriamo di esserci sbagliati.

[71] È necessario che, a questo punto, ritorniamo per un momento sul libro di Lukács sul giovane Hegel per dir qualcosa a proposito del suo ultimo capitolo, intitolato appunto alla *Entäusserung* come "concetto centrale" della *Fenomenologia* (nell'ed. tedesca cit., pp. 680-718, nella trad. it. cit., alla quale si riferiscono nella nota presente le nostre citazioni, pp. 743-785). Lukács distingue qui tre gradi del concetto di alienazione: 1) il rapporto di soggetto-oggetto connesso con ogni lavoro ed attività economica; 2) la forma capitalistica di alienazione che Marx chiamerà poi "feticismo," riguardo al quale, però, riconosce Lukács, Hegel "non ha idee chiare"; 3) "si ha un'ampia generalizzazione filosofica di questo concetto: 'alienazione' significa allora lo stesso che 'cosalità' o oggettività; essa è la forma in cui viene esposta filosoficamente la genesi dell'oggettività, l'oggettività come momento dialettico *lungo la via percorsa dal soggetto-oggetto identico, attraverso l' 'alienazione' per tornare a sé stesso* [corsivo nostro]." L'ultima frase che abbiamo sottolineato, mostra che Lukács ha compreso, ma soltanto come un carattere fra gli altri, quello che per noi è invece il carattere sostanziale della "alienazione" hegeliana da Francoforte in poi, d'essere, cioè, autoestraneazione della totalità, che deve permettere la sua ricostituzione mediata. Lukács non parla di intero, ma di "soggetto-oggetto identico," limitazione che Hegel dal *Systemfragment* in poi, non avrebbe accettato. Comunque non si può dire che sia *questo* a non fargli cogliere il carattere condizionante di questo aspetto dell'alienazione sugli altri, perché è proprio lo stesso rapporto di soggettività-oggettività quello su cui si fonda, per lui, *anche* il primo significato dell'alienazione (e quindi il secondo, che — nei limiti in cui sia possibile accreditarne a Hegel una suggestione, nel senso di asservimento dell'uomo alla propria opera, e cioè *soltanto* nel primo corso di Jena, sul quale, come sappiamo, Lukács non insiste molto — è piú una precisazione del primo, che diventa certo decisiva in Marx, ma non lo è affatto in Hegel, proprio per la sua *eccezionalità*, come dicevamo or ora). Ora, l'aver allineato in questo modo i tre sensi dell'alienazione, l'aver inteso come condizionante il primo senso, ed il terzo solo come una sua generalizzazione, in conformità al presupposto che in Hegel la dialettica nasca dall'economia, porta Lukács a condurre il suo discorso, in questo capitolo, su due piani paralleli, quello della critica della dialettica hegeliana e quello della sua rivalutazione, che son destinati a non incontrarsi mai. Lukács parla qui spesso di aspetto mistificatore della dialettica, riconosce che il "capovolgimento" della dialettica non può essere inteso solo come un'"inversione di segni filosofici," riconosce che natura e storia,

in Hegel, sono alienazione dello spirito, che il processo storico ha per sua meta "la sua autosoppressione, il suo ritorno sul soggetto-oggetto identico" ecc. (pp. 755-756, specialmente); ciò nonostante egli non si limita ad affermare che Hegel ha scoperto "nell'alienazione un fatto fondamentale della vita" sul che, a parte il fatto che egli abbia fatto ciò "sulla base di una comprensione molto incompleta dell'economia," non si può non esser d'accordo, ma dopo aver citato molti passi dei *Manoscritti* (dei quali noi ci occuperemo nel terzo volume) ritorna ad affermare che la dialettica hegeliana è "l'antecedente immediato" di quella materialistica, e soprattutto, con Engels, che "la contraddizione centrale di tutta la filosofia hegeliana" è pur sempre quella fra "sistema e metodo," dove il metodo ritorna a darci il "vero" Hegel, col quale Marx ha sempre "fatto i conti." Dove non c'è neppur bisogno di confermare che i difetti "idealistici" della concezione dell'*alienazione*, colti da Lukács, e il fatto che questa sia pur sempre "un'alienazione della coscienza," che "dev'esser soppressa *nella* coscienza ed *esclusivamente* nella coscienza" (p. 771) non è certo qualcosa che riguardi il sistema indipendentemente dal metodo, cioè dalla dialettica; mentre è alla dialettica, e non al sistema, che si riferiscono le critiche di Marx nella conclusione dei *Manoscritti*, citate da Lukács, delle quali come abbiamo detto, avremo occasione di occuparci dettagliatamente.

[72] E. De' Negri, per es. in una nota alla I ediz. della trad. it. della *Fenomenologia*, (1933) I, p. 171, ricorda la decadenza dell'impero romano, sulla base della citazione d'un passo della *Filosofia della storia.* Riferimenti, però, se ne potrebbero trovare anche di diversi: nello *Spirito del cristianesimo* la religione ebraica offre un esempio di rapporto dell'uomo a Dio come di servo a signore. All'impero romano può darsi che Hegel abbia anche pensato (ricordiamoci della *Positività* e dell'*Articolo*, e del fatto che qui il movimento porta alla coscienza infelice); ma non in modo rigorosamente necessario: se non altro, perché con questa dialettica incomincia il cammino dell'autocoscienza, la sua *storia*, in senso metaforico; mentre un corrispettivo storico di tale inizio non può esser certamente l'impero romano, tagliandosi fuori tutta l'antichità ellenica, l'età dell'"eticità immediata." Del resto fino al momento dell'ingresso della coscienza nella storia (II parte), la successione delle figure è assolutamente ideale e libera.

[71] Il presente capitolo, nella sua forma di studio particolare apparso su "Società," era già stato fatto oggetto della considerazione del compianto Loris Ricci Garotti nell'articolo *Interpreti italiani di Hegel*, in "Società," nov. 1959, pp. 1110-1157: vedi le pp. 1139-1144. La nostra valutazione dell'interpretazione kojèviana è il punto che sembrava sollevare le maggiori riserve di Ricci Garotti, soprattutto perché in Hegel "l'apparizione della schiavitú coincide con l'apparizione del lavoro," ed averlo inteso sarebbe il merito sostanziale di Kojève. Noi sappiamo, dai diversi scritti minori di Jena — pur riferiti, se anche piú in breve, in quel nostro saggio — che l'apparizione della schiavitú coincide *sempre* con la lotta per il riconoscimento, cioè con l'incontro delle due autocoscienze, ma, addirittura, non coincide *mai* con l'apparizione del lavoro, se non nella *Fenomenologia*, perché prima di quest'opera del lavoro si parla solo (e in verità, molto meglio che in qualsiasi altro luogo hegeliano) nel primo corso di Jena, e piuttosto lontano dalla lotta per il riconoscimento (vedi qui l'esposizione dettagliata del primo corso jenense). Quindi, la complementarità di schiavitú e lavoro risulta non come una concezione originaria, ma ulteriore di Hegel. Il che potrebbe anche significare ben poco, se non ci aiutasse a rilevare che *non è per il suo lavoro* che il servo è servo, bensí perché *prima* ha rinunciato alla lotta. Il lavoro, riassunto come un rapporto dell'autocoscienza alla cosa, serve a dinamicizzare la dialettica accentuando il lato negativo (o *propriamente* dialettico) del processo, ed a preparare la rivalsa del servo, che indubbiamente è uno dei passaggi piú suggestivi della dialettica della *Fenomenologia*, ma non tale da permettere di farne una chiave

interpretativa di tutta l'opera. Ricci Garotti citava poi, confermando la "redistribuzione" e quello che per noi è l'*arbitrio* ermeneutico di Kojève, una tabella delle corrispondenze fra la sezione sulla *Coscienza* e quella sull'*Autocoscienza*, la cui stramberia risalta al massimo nella osservazione di Kojève, ricordata da Ricci Garotti (con annessa citazione, sempre kojèviana, dell'*Ideologia tedesca*) che anche dalla "certezza sensibile" sarebbe forse possibile *dedurre il lavoro*. Chi conosce la dialettica della certezza sensibile sa che ivi la coscienza, che in tale certezza si crede concreta e particolare, scopre di essere, nella sua verità, il contrario, cioè astratta ed universale, e cosí trapassa a *Percezione*. (Che ciò sia ottenuto per mezzo di uno dei piú tipici procedimenti hegeliani d'interpolazione surrettizia non possiamo qui spiegarlo diffusamente come l'argomento meriterebbe: in breve, Hegel costringe la certezza sensibile, pur da lui dichiarata *ineffabile*, ad *esprimersi* nei riguardi dell'oggetto; le fa dire, di esso, la cosa piú astratta ed universale, cioè che esso è un "questo," un "qui" ed un "ora," e le dimostra che questo stesso essa dovrà dire *di ogni oggetto*: interpola, insomma, illegittimamente, nella certezza sensibile, l'espressione di un universale astratto che poi ritrova, alla fine, come risultato del suo movimento. Mentre invece è evidente che o si assume la certezza sensibile come ineffabile e "recettiva," kantianamente, e allora essa non "si esprime," oppure bisogna *dimostrarne* la spontaneità, l'attività, il modo d'espressione, che comunque non potrà esser quello proprio dell'intelletto, affibbiatole senza dirlo e poi ritrovato come "prova" del suo "passaggio" a quest'ultima sfera.) Come poi da questa "sensibilità," la cui "verità" è l'astrazione universale, si possa dedurre il *lavoro*, nel senso in cui Marx connetterà lavoro e sensibilità (attiva) nell'*Ideologia tedesca*, questo, certamente, è solo Kojève a saperlo, cosí come è il solo a sapere le ragioni di quelle tali affermazioni che abbiamo commentato, nella nota 67, con un punto interrogativo. In conclusione, quando Ricci Garotti dice che nel nostro esame delle interpretazioni hegeliane di Hyppolite, Lukács e Kojève abbiamo assunto "un atteggiamento di rifiuto, pressoché totale appunto per Lukács e Kojève," ci costringe ad una precisazione. Fra i tre, il nostro "rifiuto" riguarda in misura incomparabilmente minore Lukács, nonostante le nostre continue critiche, per la semplice ragione che Lukács è un marxista. Riguarda poi in misura intermedia Hyppolite, del quale non accettiamo l'interpretazione "umanistica" di Hegel (che però, come vedremo, non si estende, almeno, allo Hegel della *Filosofia del diritto*) ma dal quale non dimentichiamo di aver imparato — come tutti gli hegelisti della nostra generazione, supponiamo — a leggere la *Fenomenologia*, e del quale apprezziamo altamente la maggiore opera ermeneutica su di essa, *Génèse et structure*. Il nostro rifiuto riguarda, invece, in maniera non "pressoché," ma senza limitazione alcuna, *totale*, proprio Kojève: e questo, come ragione di fondo (il lettore l'avrà già capito) a causa dell'ultima nota del suo volume, che abbiamo riferito alla fine della nota 70: un argomento sul quale sarebbe desiderabile che gli ammiratori di Kojève riflettessero responsabilmente.

[74] Nell'*Articolo* la disintegrazione dell'unità organica era stata individuata secondo la determinazione sociale della *dipendenza*, d'una classe dei non-liberi dalla classe dei liberi. Qui, questa determinazione sociale è sostituita da una determinazione etica: legge pubblica e legge privata, *nomos e physis*. È un effetto, tra l'altro, del processo dell'*autocoscienza razionale*, intermedio fra la sezione dell'autocoscienza e questa dello spirito.

[75] "Lo spirito che si è reso estraneo a sé; la cultura" *Fenomenologia, II*, pp. 42-145; ne prenderemo in esame particolarmente la sezione prima "*Il mondo dello spirito a sé estraniato*," pp. 45-86 e terza "*L'assoluta libertà e il Terrore*," pp. 124-135.

[76] In generale, dalla dialettica di Stato e ricchezza come il "buono" e il "cattivo" in poi, dal punto di vista storico Hegel sembra proporsi il problema

del passaggio dal Medioevo all'età moderna: ultima feudalità, sorgere delle monarchie nazionali, ecc. Vedi, in proposito, piú oltre. Interessante poi, al riguardo, il raffronto col relativo capitolo delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, il cui contenuto presentiamo nell'ultimo numero del cap. I del libro IV del presente volume.

[77] Nelle *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* cit., pp. 3-281.

[78] "È infatti soltanto il nome quello in cui la *differenza* del singolo da tutti gli altri non è *opinata*, anzi viene resa effettuale da tutti; nel nome il singolo *vale* come puramente singolo non piú soltanto nella coscienza sua, ma nella coscienza di tutti. Con il nome dunque il monarca viene senz'altro separato da tutti, e collocato, da solo, in un posto suo proprio; nel nome egli è l'atomo, che nulla può comunicare della sua essenza e che non ha chi gli sia a pari [...] mediante il nome il potere è il monarca" (*Fenomenologia*, II, p. 64).

[79] I titoletti dei singoli paragrafi, che si trovano nella trad. ital., sono riportati dall'edizione Lasson; sono stati soppressi nell'ed. Hoffmeister.

[80] "Se dunque l'utile era soltanto lo scambio dei momenti [dell'essere in sé, dell'essere per altro e dell'essere per sé] che non ritorna nella sua propria *unità*, e se quindi per il sapere era tuttora oggetto, ecco che questo oggetto cessa di essere tale. Infatti il sapere è esso stesso il movimento di quei momenti astratti; è il *Sé* universale; il *Sé* sia di sé che dell'oggetto; e, in quanto *Sé* universale, è l'unità in sé ritornante di questo movimento" (*Fenomenologia*, II, p. 125).

[81] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Duncker, p. 535; Vedi pure le *Lezioni di storia della filosofia*, trad. Codignola, Firenze, 1930, III, 2, pp. 260-262.

[82] "Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutta la sua potenza sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi riceviamo ancora ciascun membro come parte indivisibile del tutto" (J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, L. I, cap. VI).

[83] *Fenomenologia*, II, p. 126.

[84] Nasce a questo punto il problema ermeneutico del possibile riferimento a Napoleone nel cap. sullo "Spirito coscienzioso" (*Gewissen*) riferimento sostenuto come *esplicito* da Hyppolite (anche a proposito di queste pagine sul "Terrore" vedi *Études sur Marx et Hegel*, cit., p. 77), e, con minore cautela critica, da Kojève. Ora, che tutta la *Fenomenologia* rifletta il napoleonismo jenense di Hegel, è indubbio, ma molto problematica ci pare una presenza di "figura," di Napoleone, nel cap. citato: almeno, con la stessa chiarezza e funzione storico-metafisica delle "figure" che conosciamo. Complessivamente ci pare che una effettiva "*Herabdrückung*," una effettiva degradazione dell'importanza dello Stato nella *Fenomenologia*, a differenza da tutte le altre opere di Hegel, sostenuta da Rosenzweig, non possa essere negata. Anche a noi pare, insomma, che Hegel "non sia stato mai tanto lontano dallo statalismo" come nella *Fenomenologia.*

[85] *Fenomenologia*, II, p. 130.

[86] A proposito di questo punto Hyppolite avanza l'ipotesi che in una tale "restaurazione" Hegel adombri l'impero napoleonico (vedi nota 79 a p. 415).

[87] Nella *Critica del diritto statuale hegeliano* Marx rimprovererà a Hegel di aver *contrapposto* la società civile e la considerazione sociale allo Stato ed alla considerazione politica; ma, evidentemente, questo rimprovero riguarda la *sanzione sistematica* d'una tal contrapposizione. Qui si tratta invece della sua *individuazione* storica relativamente al mondo borghese.

[88] "L'individuo è proprietario, possessore giuridico non in sé e per sé: la sua personalità o l'astrazione della sua unità e individualità è soltanto una astrazione ed un *ens rationis* (*ein Gedankending*). E neppure è l'individualità ciò in cui sta il diritto e la proprietà, perché essa è l'assoluta identità, ovvero essa stessa una astrazione; ma è soltanto nella relativa identità del possesso, in quanto questa

relativa identità ha la forma dell'universalità. Diritto alla proprietà equivale a diritto al diritto; diritto di proprietà è il lato, l'astrazione della proprietà, secondo cui esso è un diritto per il cui altro, il particolare, il possesso rimane." (*Schr. Pol.*, p. 438.)

[89] "È il bisogno a formare il legame tra i due. Il signore è in possesso d'una eccedenza del necessario fisico in generale, l'altro è nella mancanza di questo, e sí che quell'eccedenza come questa mancanza non sono lati singoli ma l'indifferenza dei necessari bisogni (HEGEL, *Schr. Pol.*, pp. 444-45).

[90] *Schr. Pol.*, p. 356.

[91] L'individuazione dei procedimenti viziosi dell'apriorismo lungo la storia della filosofia, in funzione d'una "critica materialista dell'apriori," è uno dei motivi piú originali, insistenti ed importanti dell'opera di G. della Volpe, del quale vedi soprattutto, al riguardo, *Logica come scienza storica*, cit., e *Rousseau e Marx*, cit.

[92] Per una critica dell'apriorismo etico in Kant vedi di G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, Messina, 1946, pp. 157-182, e ora il cit. *Rousseau e Marx*, pp. 22-29, 39 n. e passim.

[93] La traduzione, di De' Negri, è letterale. Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 355.

[94] G. della Volpe ha ripreso ed analizzato questi testi di Marx e di Lenin, ai fini d'un raffronto fra la democrazia egualitaria roussoiana e la democrazia socialista, in una conferenza alle *Rencontres internationales* di Ginevra, e specialmente ora nel cit. *Rousseau e Marx*, pp. 38-56, e spec. 54-56.

[95] Marx, come è noto, conclude: "In una fase piú elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono nella loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle proprie bandiere: da ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni" (*Critica del programma di Gotha* in *Il partito e l'Internazionale*, trad. Togliatti, Roma, Edizioni Rinascita, 1948, p. 232).

[96] *Fenomenologia*, II, p. 39.

[97] Nel senso in cui usa questi termini Hegel, nella prefazione alla *Filosofia del diritto*: vedi piú oltre, Libro III, cap. II, n. 1.

[98] Fra le piú recenti rassegne critiche di studi sulla *Fenomenologia* è doveroso segnalare l'importante ed ottimo scritto di GIUSEPPE BEDESCHI, *Appunti per una storia delle interpretazioni della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, in "Giornale critico della filosofia italiana," 1967, IV, pp. 561-617. Dello stesso vedi ora *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, 1968.

Indice dei nomi

Stampato da "La Tipografica Varese" - Varese